سلسلة الدراسات الفكريّة والسياسيّة

أطروحة دكتوراه

دار نهوض للدراسات والنشر

إسلام الدولة المصريّة

مفتو وفتاوى دار الإفتاء

تأليف:

جاكوب سكو فجارد - بيترسون

ترجمة:

أ. د. السيد عمر



إسلام الدولة المصريّة

مفتو وفتاوى دار الإفتاء

وقف نهوض لدراسات التنمية

في عالم سريع التغير، بآفاقه وتحدياته الجديدة التي توسع من دائرة النشاط الإنساني في كل اتجاه، ونظرًا لبروز حاجة عالمنا العربي الشديدة إلى جهود علمية وبحثية تساهم في تأطير نهضته وتحديد منطلقاته ومواجهة المشكلات والعقبات التي تعترضها، وذلك في ظل إهمال للمساهمات المجتمعية، والاعتماد بصورة شبه كلية على المؤسسات الرسمية. وحيث كانت نشأة الوقف فقهيًا وتاريخيًا كمكون رئيسي من مكونات التنمية في المجتمع المدني العربي الإسلامي، انعقدت الرؤية بإنشاء «**وقف نهوض لدراسات التنمية**» في ٥ يونيو ١٩٩٦م - كوقف عائلي - بتسجيل أول حجية قانونية لهذا الوقف وإيداعها وتوثيقها بإدارة التوثيقات الشرعية بدولة الكويت، حيث اختير اسم «**نهوض**» للتعبير عن الغرض والدور الحقيقي الذي يجب أن يقوم به الوقف في تحقيق نهضة المجتمع، انطلاقًا من الإيمان القائم أن التنمية البشرية بأوجهها المختلفة هي المدخل الحقيقي لعملية التنمية والانعتاق من التخلف ومعالجة مشكلاته.

ويسعى وقف «**نهوض**» إلى المساهمة في تطوير الخطاب الفكري والثقافي والتنموي بدفعه إلى آفاق ومساحات جديدة، كما يهدف إلى التركيز على مبدأ الحوارات والتفاعل بين الخطابات الفكرية المتنوعة مهما تباينت وتنوعت في مضامينها، كما يسعى إلى تجنب المنطلقات الأحادية في تناول القضايا في ظل تطور الحياة وتشابك العلاقات الفكرية والثقافية.

ويقوم الوقف بتنفيذ هذه الأهداف والسياسات عن طريق أدوات عديدة من أبرزها إحياء دور الوقف في مجال تنشيط البحوث والدراسات، وتأصيل مناهج البحث العلمي في التفاعل مع القضايا المعاصرة التي تواجه حركة التنمية، من أبرزها:

- إنشاء ودعم مراكز ومؤسسات بحثية تختص بإجراء الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتنموية.
- تمويل برامج وكراسي أكاديمية.
- نشر المطبوعات البحثية والأكاديمية لإثراء المكتبة العربية.
- إقامة المؤتمرات والملتقيات والورش العلمية.
- إقامة شبكة علاقات تعاون مع المتخصصين والمراكز العلمية.

للمزيد حول أهداف ومشاريع وقف نهوض لدراسات التنمية يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للوقف: www.nohoudh.org

سلسلة الدراسات الفكريّة والسياسيّة

أطروحة دكتوراه

إسلام الدولة المصريّة

مفتو وفتاوى دار الإفتاء

تأليف:

جاكوب سكو فجارد - بيترسون

ترجمة:

أ. د. السيد عمر



جاكوب سكوفجارد - بيترسون

إسلام الدولة المصرية مفتو وفتاوى دار الإفتاء

الطبعة الأولى ٢٠١٨م

ISBN: 978 - 614 - 470 - 005 - 1

«الآراء التي يتضمّنها هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر دار نهوض للدراسات والنشر»

بريد الإلكتروني: info@nohoudh.com

دار نهوض للدراسات والنشر

تأسست «**دار نهوض للدراسات والنشر**»، كشركة زميلة وعضو في مجموعة غير ربحية متمثلة في «**مجموعة وقف نهوض لدراسات التنمية**» في الكويت والتي تأسست في عام ١٩٩٦م.

تسعى الدار للمشاركة في إنتاج المعرفة الجادة سواء اتفقت أو اختلفت مع توجهاتها، والمساهمة في إحداث تغيير نوعي في الساحة الثقافية والعلمية.

تعتني الدار بإصدار الكتاب الجيد؛ بدءاً من الفكرة والمضمون، وانتهاءً بالشكل والإخراج، كما تختار منشوراتها بمعيار العلمية والحاجة والمستقبل.

الفهرست

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

شكر وعرفان

للعديد من الأشخاص فضل على هذا الكتاب من وجوه عديدة، ويسعدني أن أنتهز هذه المناسبة لشكرهم، وفي صدارة من أود الثناء عليهم: الدكتور سيد طنطاوي مفتي الديار المصرية والعاملين معه؛ الذين أتاحوا لي دراسة سجلات دار الإفتاء ونسخ صورة فوتوغرافية منها، وأود ثانيًا أن أعرب عن عظيم امتناني لمارك سيدجويك؛ الذي استضافني بالقاهرة مرارًا، وأولى هذا المشروع البحثي اهتمامًا كبيرًا، والشكر موصول لزوجتي سيلي سكايبرج ووالدي: انجي وفاجن سكوفجارد - بيترسون اللذين قرآ هذه الدراسة في مراحل إعدادها المختلفة وعقبا عليها، وأشعر بالعرفان ثالثًا لأصدقائي وزملائي الذين علقوا وانتقدوا وشجعوني على طول مشوار البحث: ميشيل جيلسنان، وميشيل هاربسماير، وموجنس ترولي لارسن، وشبلي مالات، ورودلف بيترس، وجورجن بوديمان سورنسون، ورينهارد شولز، وكرستوفر تول، وأود أخيرًا أن أُعرب عن امتناني لكل من: حنة ستادل وسيفند سوندرجارد لتدقيقهما الاقتباسات والمستنسخات العربية، وأننك جيسن، ومارك سيدجوك، وليزا والش لتجويدهم النص الإنجليزي العام.

تصدير

جدلية الدين والسياسة والدولة والمجتمع
المصريون في قرن

بقلم
أ. د. السيد عمر
أستاذ النظرية السياسية الإسلامية بجامعة حلوان

ألف جاكوب سكوفجارد بيترسون، هذه الدراسة، وهو في الثالثة والثلاثين من عمره، ورغم مرور قرابة عقدين على نشرها بالإنجليزية عام (١٩٩٧م)؛ أي: في العام الذي حصل فيه على دكتوراه الفلسفة ـ: فإنها لا تزال، على حد علمي، بالغة الحداثة، من حيث موضوعها ومضمونها ومنهجيتها، مما يجعل تعريبها واجبًا. فبصمتها على الإنتاج العلمي اللاحق لمؤلفها من جهة، والحاجة إلى قراءة تطورات جدليات موضوعها في مصر في العقدين الأخيرين من جهة أخرى ـ: غاية في الوضوح. ومن العسير أن يجد قارئها مسوغًا لعدم إتاحتها للقارئين باللغة العربية فور صدورها، ولعل صدور الطبعة العربية منها يفتح الباب أمام دراسة مجريات موضوعها في مصر من خلال العقدين الأخيرين، فضلًا عن الحث على إجراء دراسات مماثلة لموضوعها في بلدان عربية وإسلامية أخرى.

وتكشف عناوين بحوث المؤلف اللاحقة عن حقيقة أن الدراسة التي بين أيدينا كانت هي النواة المحددة للفضاء البحثي الذي تحرك فيه حتى الآن.

والمؤلف مؤرخ ديني دانماركي من مواليد: ٢٨ أغسطس (١٩٦٣م)،

يعمل أستاذًا للأديان بقسم الدراسات الثقافية والإقليمية بجامعة كوبنهاجن منذ عام: (٢٠٠٨م). وحقله البحثي هو الإسلام الحديث. رَأَسَ معهد الحوار المصري الدانمركي بالقاهرة من: (٢٠٠٥م) حتى (٢٠٠٨م). وتمحورت بحوثه اللاحقة حول مسألتين في لب الدراسة التي بين أيدينا؛ هما: تشكل الفضاء الإسلامي العام، ودور العلماء في الدول العربية الحديثة. وانصب سؤاله البحثي على التفاعل بين الإفتاء ووسائل الإعلام في الجماهيرية العربية، على ذات الشاكلة، ومن بين عناوين كتبه الدالة على ذلك، كتابه الموسوم بـ: «المدن الشرق أوسطية (١٩٠٠ ـ ١٩٥٠م): المجالات العامة والأماكن العامة في تحول»، الصادر عام: ٢٠٠١م، وكتابه الموسوم بـ: «المفتي العالمي: ظاهرة يوسف القرضاوي»، الصادر عام: (٢٠٠٩م). كما أَلَّف بالاشتراك مع آخرين في اتجاه مقارب كتابيه: الإسلام والتلفزة العربية، الصادر عام: (٢٠١٣م)، و: «أقطاب وسائل الإعلام الجماهيري العربي»، الصادر عام: (٢٠١٥م).

وقد لا نقع في أي قدر من المبالغة حين نقول: إن كتاب (تعريف الدولة المصرية بالإسلام: مفتو وفتاوى دار الإفتاء)، دراسة فريدة من نوعها، جديرة بأن ينسج على منوالها، في تحليل كل من جدلية العلاقة بين الدين الإسلامي والسياسة، وجدلية العلاقة بين الدولة والمجتمع، في عهد الدولة القومية، فالدراسات المتعلقة بهاتين الجدليتين المترابطتين ـ كما قرر المؤلف في آخر سطور دراسته ـ: نادرة، بل بالغة الندرة، رغم محوريتها البالغة بالنسبة للحاضر والمستقبل معًا؛ فحل معضلة الدولة القومية الحديثة في العالم الإسلامي، كان ولا يزال مرهونًا بالتنقيب عن صيغة لعلاقة متوازنة راسخة بين الإسلام والدولة والمجتمع.

وجوهر سؤال تلك المعضلة هو: من يحدد من؟ الدولة هي التي تحدد ما الإسلام؟ وما المجتمع؟ أم الإسلام هو الذي يحدد: ما الدولة؟ وما المجتمع؟ ويثير هذا السؤال بدوره جملة من الأسئلة المتفرعة منه: أين مفهوم الأمة؟ ما الإسلام؟ ما الدولة؟ من صاحب الولاية في تحديد ما الإسلام؟ وما الدولة؟ ما ميزان الفصل بين الرؤى المتعددة بخصوص كل علامات الاستفهام هذه؟

وعلى ضوء ذلك، يأتي تفرد الكتاب الذي بين أيدينا، وأهميته من كونه أول دراسة تسعى إلى تحليل جدلية التفاعل بين توجهين:

أولهما: تتبناه الدولة المصرية، منذ أواخر القرن التاسع عشر ممثلة في حكوماتها المتعاقبة على مدى القرن العشرين، وفحواه أن الدولة هي من يحدد ما الإسلام؟ مع السعي بالتدريج وباطراد إلى الإمساك بزمام مؤسساته، يوافقها على ذلك فريق من القوى الإسلامية وغير الإسلامية في الداخل والخارج.

وثانيهما: تتبناه الفاعليات غير الرسمية، ممثلة في علماء الدين والمفكرين الإسلاميين المعارضين لذلك التوجه، والساعين إلى أن يكون الإسلام هو ناظم الدولة ومحددها. وهؤلاء بدورهم متعددو المشارب في تصورهم لماهية الإسلام، ولماهية الدولة.

ولا تخفى محاكاة توجه الدولة المصرية لتوجه الدولة القومية بوجه عام منذ نشأتها في الغرب في منتصف القرن السابع عشر، مقابل محاكاة التوجه المقابل للمسعى السابق عليها الذي يعلي مفهوم الأمة، ويعتبر الدين ناظمًا للدولة والأمة والمجتمع معًا.

ولا تقف أهمية هذا الكتاب عند حد السبق لطرق هذا الموضوع الحيوي في مصر بما لها من ثقل جيواستراتيجي إسلامي؛ فهو نتاج بحث عميق وجاد ومستوعب على مدى ست سنوات، أثمر دراسة بالغة التوثيق، استعانت بمراجع بلغات أوروبية عديدة، فضلًا عن اللغة العربية، سودت عناوينها قرابة عشرين صفحة، إلى جانب سجلات فتاوى دار الإفتاء المصرية منذ نشأتها عام: (١٨٩٥) حتى عام: (١٩٩٦م).

واتبع الباحث منهجية تحليلية سياقية لكل من محوري دراسته: تعريف الدولة بالإسلام، والمفتون ودار الإفتاء المصرية؛ فدرسهما في سياق كل من المعطى العالمي، والمعطيات الإقليمية، والمعطيات الداخلية، على مدى مائة سنة، وبذا لم تعد الدراسة مجرد تأريخ ديني، بل تحليل لجدلية الديني مع كل من: الثقافي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي معًا.

ومن الطبيعي أن بهذه الدراسة ما يمكن الاتفاق مع المؤلف عليه، وما يمكن الاختلاف معه بخصوصه، إلا أنني أحبذ عدم الخوض في ذلك في

هذا التصدير، وترك أمره للقارئ، ولدراسات تقويمية قائمة بذاتها، فقط أود رسم معالم الخيط الفكري لهذه الدراسة من بدايتها إلى نهايتها.

يقوم بناء هذه الدراسة على مقدمة وأحد عشر فصلًا، وخاتمة، وثلاثة ملاحق، وقائمة مصادر.

وأول الخيط الذي أمسك به المؤلف هو نشأة دار الإفتاء المصرية عام: (١٨٩٥م) التي يتخذ منها مفتاحًا لجدلية نابعة من كون مفتي الديار المصرية مسؤولًا تعينه الدولة، يعمل على محورين: تعريف الدولة المصرية بالإسلام، وتمثيل ضمير الأمة في توجيه الجمهور المصري المسلم على نحو يحقق التوافق بين الإسلام ومستحدثات العصر.

والدولة ودار الإفتاء والشعب المصري المسلم لا يوجدون جميعًا في فراغ، بل في ظل ثوابت ومتغيرات داخلية وإقليمة وعالمية، ولباب التفاعل بينهم في سيرته وصيرورته هو تعدد الرؤى والخيارات فيما يتعلق بكيفية تحقيق التواؤم بين الثابت (الإسلام) والمتغيرات (مستجدات العصر)، في لحظة تحول جوهري متمثلة في نشأة الدولة المصرية الحديثة، بما صاحبها من ميل مطرد وحثيث إلى المأسسة والبيروقراطية، وترتيبًا على ذلك، فإن فتاوى دار الإفتاء على مدى تاريخها، تصير مصدرًا مهمًا للتعرف على التاريخ السياسي والاجتماعي لمصر الحديثة، فيما لو درست في سياقها العام المحلي والإقليمي والعالمي.

ويمهد المؤلف، في المقدمة لبيان حدود الدراسة وإطار المعالجة، عقب تحديد إشكالية الدراسة على هذا النحو ـ: بإطلالة عامة على أدبيات الفتوى الإسلامية: ما الفتوى؟ ما المفتي؟ ما المستفتي؟ ما المدرسة الفقهية؟ ما جوهر العملية التعليمية بها؟ ما صنوف مؤلفاتها؟ ما تراتبية تلك المؤلفات: الأصول، المتون، الشروح، الحواشي، التعليقات، الفتاوى؟ ما الفقه؟ وما أصول الفقه؟ وما أصول الإفتاء؟ ما موقع أزهر مصر على خريطة المذاهب الفقهية السنية الأربعة الكبرى؟

ويعقب على ذلك بلمحة عن مرحلتين للمفتين المصريين خلال فترة الدراسة، في الأولى تحرك العلماء من المدرسة الفقهية إلى العمل بالقضاء، وفي الثانية عادوا أدراجهم من المحكمة إلى المدرسة، ولم يقف الأمر عند

تهميشهم في ساحة القضاء، بل تعرضوا لمزاحمة بالغة من جانب المتعلمين العلمانيين الجدد في ساحة التدريس، ومن المفكرين الإسلاميين في ساحة التعريف بالإسلام.

ويدلف من ذلك إلى التمييز بين وظيفة كل من القاضي والمفتي، مبرزًا الطابع غير الإلزامي للفتوى، ثم يتتبع سيرة تعيين مفتي رسمي للدولة في كل من الإمبراطورية العثمانية ومصر، وتراتبية المفتين في ظلها، والعلاقة بين المفتي والسلطة. ثم يستعرض الأدبيات الغربية المتعلقة بدراسة كل من الفتاوى الإسلامية والعلماء كجماعة، برؤية نقدية، يركز فيها على منهجيتها، مؤسسًا لمنطق المنهج الذي اتبعه في هذه الدراسة، المنصبِّ على تحليل جدلية علاقة المفتي الرسمي بالحداثة عبر مصادر بالغة التنوع. ويختتم تلك المقدمة المطولة ببيان معالم المصادر المعرفية التي استعان بها في إنجاز ما وصفه بـ(أول محاولة لتقديم دراسة مفصلة لتاريخ دار الإفتاء المصرية).

ويدور **الفصل الأول** حول: (الخلفية المعرفية: التطورات السياسية والتعليمية والقانونية والدينية في القرن التاسع عشر)، وموضوعه الرئيس هو: الخطوط العريضة للتطور السياسي والاجتماعي في مصر في القرن التاسع عشر، والتطور في وضعية العلماء المصريين كمجموعة، في ظل ثلاثة مدخلات مستجدة: سعي الدولة للمأسسة، ومساعي ما يسمى: الإصلاح الديني، والاحتكاك بالغرب وبمستحدثاته، وفي مقدمتها الطباعة والبرق ووسائل الإعلام الجماهيرية.

وأول محاور هذا الفصل هو: معالم العلاقة بين الإسلام والدولة المصرية في القرن التاسع عشر، وبالأحرى من بداية عهد محمد علي، ومن **أبرز** تلك المعالم: سعي محمد علي لتأسيس دولة حديثة، ونمو التعليم الأولي، ومكانة العلماء في مصر في القرن التاسع عشر، والطرق الصوفية المصرية.

ويتعلق **المحور الثاني** بالأزهر والتعليم العالي في مصر، وينصب على سمات التعليم الأزهري وأسلوبه ومحتواه ومساعي إصلاحه، وتأثير الطباعة عليه.

ويختص **المحور الثالث** بالتطور في القانون المصري في القرن التاسع عشر، وبيان مسيرته من منهجية يطبقها قاض شرعي من واقع أحكام المذهب الحنفي بالأساس، إلى مدونة قوانين غربية.

ويسبح **المحور الرابع** في ساحة الحركة السلفية والاجتهاد الجديد والصحافة السلفية، في أواخر القرن التاسع عشر، والآثار المترتبة على ذلك بالنسبة للفتوى، والعلاقة بين الإصلاح الديني وكل من ابن تيمية وابن قيم الجوزية.

ويسلط **الفصل الثاني** الضوء على كافة محاور الفصل الأول عبر دراسة حالة حول (**البرق واستطلاع الهلال**)، يربط فيها بين البرق والطموح السلفي في استعادة وحدة الأمة الإسلامية التي مزقها الاستعمار ونظام الدولة القومية، ويبرز دور الصحافة في تدويل الفتوى في العالم الإسلامي من جهة، وتهميش دور العلماء في ضوء زيادة الانفتاح المصري على التعليم الغربي، واستنساخه بالداخل المصري، واستخدام المستحدثات التقنية الغربية، ويبين هذا الفصل تعدد الرؤى داخل صفوف العلماء المسلمين تجاه تلك المستجدات، مع ميل الميزان بوضوح لصالح الرؤية السلفية الإصلاحية الجديدة؛ ففي مقابل كتيب لعالم مطمور غير محدد الاسم يرى عدم استخدام البرق في الإبلاغ عن ثبوت رؤية الهلال، يستعرض المؤلف كتبًا ومقالات لعلماء سوريين ومصريين، لا تؤيد استعماله فحسب، بل ترى فيه وسيلة لاستعادة وحدة الأمة الإسلامية.

وعقب تلك الخلفية الواسعة التي استوعبت قرابة ربع حجم الدراسة، يشرع **الفصل الثالث** في بحث الكيفية التي تشكلت بها دار الإفتاء المصرية في الفترة من: (١٨٩٥) حتى: (١٩٢٨م)، ويمتد خيط هذا التشكل من بروز الدور الرسمي للمفتي الحنفي وزيادة أهمية فتاويه في ساحة القضاء، من منتصف القرن التاسع عشر، مرورًا بحلقات تقنين ذلك الدور في العقدين الأخيرين من ذلك القرن، على نحو نشأت معه منظومة مفتين رسميين، هو على رأسها، وصولًا إلى إنشاء دار الإفتاء عام: (١٨٩٥م)، مع ربطها بوزارة العدل.

ثم يسلط هذا الفصل الضوء على **محمد العباسي المهدي** بوصفه آخر مفتي حنفي لمصر على مدى قرابة نصف قرن، قبل نشأة دار الإفتاء، ثم يلقي

الضوء على من تولوا منصب مفتي الديار بدءًا **بحسونة النواوي، ومحمد عبده، ومحمد بخيت**، مع التركيز على تعليم كل منهم ومنهجه في الفتوى، وأبرز فتاويه، ثم يبين المحاورات التي دارت بخصوص مقترح قدم بالبرلمان المصري عام: (١٩٢٨م) لإلغاء منصب مفتي الديار المصرية، ويحلل الحجج التي ساقها مقدم الاقتراح للاستغناء عن دار الإفتاء، والحجج التي ساقها المفتي السابق محمد بخيت للإبقاء عليها.

ويستفيض **الفصل الرابع** في بيان تبعات ظهور هيئات جديدة للفتوى في مصر داخل الأزهر وخارجه، في الفترة من: (١٩٢٨م) حتى: (١٩٥٤م)، تشمل: هيئة كبار العلماء، ولجنة الفتوى بالأزهر، في سياق جهود أعم لإصلاح الأزهر، فضلًا عن بروز حركة الإخوان المسلمين في أواخر العشرينيات، وامتدادها إلى بلدان عربية أخرى في الأربعينيات، ونشأة دار التقريب بين المذاهب عام: (١٩٤٨م)، وظهور نزعة دولية عابرة للحدود القومية، ثم ينسج على نفس منواله في الفصل السابق بإلقاء الضوء على من شغلوا منصب مفتي الديار خلال تلك الفترة: عبد المجيد سليم، وحسنين محمد حسنين مخلوف.

ويختار المؤلف عنوانًا مثيرًا **للفصل الخامس** (المفتون في طور الأفول ١٩٥٤ ـ ١٩٧٨م)، ويستهله بإطلالة على التحول الجذري في حظوظ العلماء لصالح السلفيين التقليديين على حساب السلفيين الجدد، بعد انتهاء لعبة المناورة، من داخل معادلة القوة بين الملك والبرلمان والبريطانيين، والمواجهة الشرسة بين الحكومة والإخوان المسلمين عام: (١٩٥٤م). ومن معالم هذا التحول: قانون الأزهر (١٩٦١م)، وإلغاء المحاكم الشرعية، وإلغاء الوقف الأهلي، وهي جميعًا إجراءات تصب في اتجاه هيمنة الدولة على المؤسسات الدينية.

وفي ذات الاتجاه يأتي إنشاء مجمع البحوث الإسلامية، ولم يقف حد ظهور منافسين جدد لدار الإفتاء عن هذا الحد؛ فقد ظهرت هيئات دولية منافسة؛ مثل: رابطة العالم الإسلامي، والمجمع الفقهي التابع لها، والمجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي.

ويلقي هذا الفصل الضوء عقب هذا التمهيد على من تولوا رئاسة دار

الإفتاء خلال تلك الفترة: **أحمد إبراهيم مغيث، وحسن مأمون، وأحمد محمد عبد العال الهريدي، محمد خاطر محمد الشيخ**، مبينًا أن خفوت دورهم لم يكن مرده نقص همتهم، بل معطيات البيئة المحيطة بدار الإفتاء.

ويحلل **الفصل السادس** جدليات عملية الأسلمة في مصر فيما بين عامي: (١٩٧٠م) و(١٩٩٠م)، بدءًا بالتحول في الموقف الرسمي من الإسلام مع تولي السادات الرئاسة خلفًا لعبد الناصر، مرورًا بالجدل حول مقتضيات نص الدستور على أن الشريعة مصدر أساسي، ثم: المصدر الأساسي للتشريع، بالنسبة لبنية القوانين القائمة في مصر، بين توجه حكومي يرى أن الدستور ليس قانونًا وضعيًّا بذاته، بل مجرد إطار للتشريع المستقبلي؛ مما يعني بقاء كل القوانين القائمة سارية حتى لو كانت مخالفة للشريعة الإسلامية، إلى أن يتم وضع تشريع بديل لها، يسترشد بالمبادئ الأساسية للشريعة، وتوجه يرى وجوب العمل على أسلمة القوانين وكل الأنظمة في كل مجالات الحياة.

ويتناول هذا الفصل تلك المعركة التشريعية، ومواقف مختلف الفرقاء المصريين فيها، على خلفية قانون الأسرة الصادر عام: (١٩٧٩م). ويشير في نفس السياق إلى نشأة محاكم أمن الدولة، ومحكمة القيم، والمحكمة الدستورية العليا، ودورها في احتواء الحركة الإسلامية، مع إبراز دور المحكمة الدستورية العليا في تعلية فهم الدولة للمادة الثانية من الدستور في ساحة الجدل بشأن تطبيق الشريعة، ثم يرسم خريطة الاختلاف بين مكونات التيار الإسلامي بخصوص مسألة تقنين الشريعة، ومصادرها، وما إذا كان التطبيق يتم بإجراء سلطوي من أعلى، أم عبر عملية تربوية ومؤسسية من القاعدة الجماهيرية؟ وهل يتم التطبيق دفعة واحدة أم بالتدريج؟ وهل المطلوب هو عملية تكيف ومواءمة، أم تغيير جذري للدولة وللمجتمع؟

ويطرح هذا الفصل ـ في هذا السياق ـ موضوعات بالغة الحيوية:

أولها: مسعى الأسلمة السياسية على يد حركة الإخوان المسلمين من داخل النظام عبر البرلمان والنقابات، وفي مقابل نجاح تلك الحركة في النقابات، فإن مسعاها لتقنين الشريعة انطلاقًا من البرلمان مني بالإخفاق الكامل.

وثانيها: ظهور الجماعات الإسلامية الراديكالية في السبعينيات، وتفاقم

نشاطها في ظل مدخلات شملت اتفاقيات: «كامب ديفيد»، ونجاح الثورة الإسلامية في إيران، والجهاد ضد الغزو السوفيتي في أفغانستان، وعُنيت الدراسة بتحليل استراتيجية الحكومة المصرية تجاه تلك الجماعات عامة، والجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد الإسلامي بوجه خاص، عقب اغتيال السادات، ورصد الخط الفكري لتلك الجماعات، وموقف السواد الأعظم من المصريين من المواجهة بينها وبين الأمن، ودور العلماء في تلك المواجهة، وأثر ظاهرة العمالة المصرية بمنطقة الخليج على مساعي أسلمة المجتمع المصري.

ويغوص **الفصل السابع** في عمق استعادة دار الإفتاء لدورها العام على يد جاد الحق في الفترة من: (١٩٧٨م) حتى: (١٩٨٢م)؛ بإلقاء الضوء على ما أدخله عليها من تطوير، وما حققه من انفتاحها على الجمهور المصري بالشروع في نشر سلسلة الفتاوى الإسلامية، ويبين معالم منهجيته في الإفتاء، وأبرز فتاويه العامة، وموقفه من القانون: (٤٤) للأحوال الشخصية، ومن اتفاقيات «كامب ديفيد»، ومن قضية الوحدة الوطنية، ومن الجماعات الإسلامية، ويستعرض رده على كتاب الفريضة الغائبة، ثم يلقي الضوء على من خلفوه في رئاسة دار الإفتاء عقب تعيينه شيخًا للأزهر في تلك الفترة: عبد اللطيف حمزة ومحمد مجاهد، وعودة دار الإفتاء في عهدهما إلى الظل من حيث الدور العام للمفتي، وهو ما تغير بالمطلق على يد سيد طنطاوي.

ويسبح **الفصل الثامن** في فضاء دار الإفتاء في عهد سيد طنطاوي اعتبارًا من عام: (١٩٨٦م)، ويستفيض في التعريف به، وبتكوينه العلمي وبرسالته للدكتوراه عن بني إسرائيل في القرآن، وتفسيره للقرآن، ومعالم خطته لتطوير دار الإفتاء، وتعميق الدور العام لمفتي الديار، والتعاون بينها وبين هيئات الإفتاء في الداخل والخارج، ويسلط الضوء على نشاطه العام داخل مصر وخارجها، وحضوره الإعلامي غير المسبوق، وعلى دور دار الإفتاء في عهده في مناهضة التطرف والإرهاب، وما استضافته من مؤتمرات دولية، تمخض أحدها عن جدل بالغ، وتوطُّد العلاقة بينه وبين البابا شنوده، ويتتبع دوره في الإدارة المصرية لأزمة وحرب الخليج عام: (١٩٩١م)، وما أثاره موقفه من شهادات الاستثمار من جدل، ويختتم هذا الفصل بإطلالة على تردي العلاقة بين طنطاوي وجاد الحق، وبالتالي بين لجنة الفتوى بالأزهر ودار الإفتاء بخصوص فتوى شهادات الاستثمار، وسعي جاد الحق إلى تعزيز مجمع

البحوث الإسلامية، وتوسيع دور لجنة الفتوى بالأزهر؛ بإنشاء فروع لها بكل محافظات مصر.

ويختص **الفصل التاسع** بدراسة حالة خاصة بفتوى شهادات الاستثمار، توضح رؤى كل الفرقاء المسلمين بخصوصها، ويتتبع جذورها؛ بدءًا بفتوى لمحمد عبده عن دفتر التوفير البريدي عام: (١٩٠٣م)، مرورًا بفتوى الشيخ محمود شلتوت، وتعثر الوصول إلى قول فصل بخصوص إحداها، بمجمع البحوث الإسلامية، وصولًا إلى خروج سيد طنطاوي في نهاية الأمر عن رأيه هو نفسه السابق إلى القول بجوازها بكل صورها، ثم يستعرض الحملة ضد تلك الفتوى في الصحافة الإسلامية، ومن بين من بينت الدراسة نقدهم إياها: محمد متولي الشعراوي، وعمر عبد الرحمٰن، وجاد الحق علي جاد الحق، ويوسف القرضاوي، وعلي السالوس، وصلاح أبو إسماعيل، وطارق البشري، مقابل تأييد محمد الغزالي إياها. ثم تتتبع الدراسة رد أنصار المفتي بالصحافة غير الإسلامية؛ خاصة: روز اليوسف، ومجلة أكتوبر، وصحيفة الأهرام، وما كتبه المفتي نفسه دفاعًا عن تلك الفتوى.

ويستعرض **الفصل العاشر** ردود الفعل الإسلامية في مصر على بعض الجراحات الحديثة، بالتطبيق على أول حالة تحول جنسي في مصر أجريت على طالب بكلية طب الأزهر عام: (١٩٨٨م)، ويكشف تأثير التوجه الإسلامي على الموقف منها، ليس على علماء الدين فحسب، بل على نقابة الأطباء في لحظة هيمن الإسلاميون فيها عليها، وكذا على فريق طبي تابع لجامعة الأزهر، في مقابل موقف النيابة العامة ولجان طبية محايدة، ويجلي الخلاف من جهة أخرى بين موقف مفتي الديار من تلك الجراحة، وموقف جامعة الأزهر، وتتطرق الدراسة للموقف الفقهي من الخنوثة النفسية من صدر الإسلام، والإطار الواسع الذي نظرت فيه الحركة الإسلامية إلى تلك الحالة الفردية، بحيث اعتبرتها رمزًا مجسدًا لكل شرور العصر والإفساد الغربي للواقع المصري، وتورد الدراسة نص فتوى طنطاوي بخصوص تلك الجراحة، وتحللها.

ويتضمن الفصل **الحادي عشر** دراسة مستفيضة لما صدر في مصر من فتاوى خاصة بالتأمين على مدى قرن من الزمان، ويستهل المعالجة ويختتمها

بالإشارة إلى وجود توجه في العالم كله إلى التعويل على الجهد الإنساني المشترك، أكثر من التعويل على العناية الإلهية في مواجهة صروف القدر، ويبدأ المعالجة بالإشارة إلى أن الزلزال الذي ضرب مصر عام: (١٩٩٢م)، كشف عن توجه عام للتفسير العلمي لذلك الحدث؛ فحتى المجلات الدينية فسرته جيولوجيًّا، ولم تتطرق مطلقًا إلى النظر إليه على أنه نقمة إلهية، وعولت كل القوى في مواجهته على جهد إنساني جماعي، تتحمل الدولة المسؤولية الأولى عنه.

ثم استعرضت الدراسة طرح الإسلاميين لبديل تأميني إسلامي، يتمثل في التأمين التبادلي وإنشاء شركات تأمين إسلامية، وشركات إعادة تأمين إسلامية، إلا أن الموقف الحكومي المصري لم يتجاوب مع هذا التوجه، وفي المقابل غلب على فتاوى دار الإفتاء المصرية، والمفكرين والعلماء المسلمين ـ القول بأن التأمين مواساة مستحبة من حيث المبدأ، ولكنه لا يتمشى بشكله التجاري السائد مع الشريعة الإسلامية، وتحلل الدراسة أبرز تطورات صناعة التأمين في مصر من نشأتها حتى الآن، ورؤى المؤيدين والمعارضين للتأمين، وفتاوى دار الإفتاء الخاصة بالتأمين، والتأثير المتبادل بين التأمين والحس الديني في مصر، وترجح الدراسة أن يكون القصور المهني لشركات التأمين هو سبب عدم شعبيته في مصر، وليس الوازع الديني. وتحلل أبرز ما كتبه علماء مصريون عن التأمين تأييدًا ومعارضة، وفي الصدارة منها: كتب محمد بخيت، ومحمد البهي، وعيسى عبده، ثم تحلل أهم تجارب التأمين الإسلامي الجديد خارج مصر، وسيرة سعي شركات التأمين للتلاعب ببعض فتاوى التأمين من مطلع القرن العشرين، وأبرز صور التأمين التي أجازتها فتاوى دار الإفتاء المصرية.

ويختتم هذا الفصل بدراسة موضوعية لثلة من المفاهيم الإسلامية المرتبطة بمفهوم التأمين؛ (مثل مفهوم الخطر، والغرر، والربا، والقضاء والقدر، والتوكل، والعناية، الإلهية، والمسؤولية)، تكشف هذه المفاهيم عن تحول عميق في مضامينها، على نحو يستوجب اجتهادًا إسلاميًّا جديدًا في التعاطي معه سلبًا أو إيجابًا. وتختتم الدراسة بتحليل العلاقة بين الدولة وصناعة التأمين في مصر.

وأخيرًا، تجمع **الخاتمة** خيوط الدراسة كلها في محاور ثلاثة؛ هي: تاريخ دار الإفتاء وتطور دور مفتي الديار المصرية، وخلاصة دراسة الحالات الأربع وسماتها المنهجية، والتحولات التي طرأت على الإفتاء خلال قرن وعلاقتها بالتحديث، وتذيل الدراسة بملحق يبين الفترة التي أمضاها كل مفتي للديار في منصبه وعدد الفتاوى التي أصدرها، يليه ملحق أكثر تفصيلًا يتضمن تصنيف تلك الفتاوى حسب السجل؛ بدءًا من: حسنين مخلوف حسب السجل ونوع الفتوى، ثم ملحق حول فتاوى دار الإفتاء الخاصة بالتأمين.

وختامًا آمل أن يكون صدور هذه الدراسة باللغة العربية، فاتحة لحقل معرفي من الدراسات الجادة، المستدعية مجددًا لوحدة المعرفة، والتجسير بين التخصصات المختلفة، في تحليل جدلية العلاقة بين الديني والسياسي، وبين الدولة والمجتمع، في لحظة تاريخية غير مسبوقة في درجة تعقد تلك الجدلية، وحاجتها إلى البحث ببصيرة عن كلمة سواء.

والله من وراء القصد، والحمد لله رب العالمين

القاهرة

٧ رمضان ١٤٣٧هـ/ ١٢ يونيو ٢٠١٦م

المقدمة

هذه دراسة لتاريخ مؤسسة دينية مصرية، ولمن تولوا رئاستها، فقد تأسست دار الإفتاء المصرية عام: (١٨٩٥م)، وظلت طيلة القرن العشرين فاعلًا رئيسًا في المنافحة عن دور الإسلام في المجتمع المصري، وأنيط بمفتي الديار المصرية أحيانًا القيام بالمهمة الصعبة المتعلقة بتعريف الدولة المصرية بالإسلام، وتوضيح كيف يمكن للجماهير المصرية المسلمة أن تحيا حياة إسلامية في العصر الحديث، من ثم، فإن تتبع سيرة دار الإفتاء المصرية وما أصدرته من فتاوى هو بمثابة دراسة للردود الدينية على تفاعلات وتحولات اجتماعية وعقلية شهدتها مصر خلال المائة سنة الأخيرة، ويرتبط تاريخ دار الإفتاء بدراسة البيروقراطية والمأسسة الدينية، وبمسألة العلاقة بين الدولة والدين في العالم الإسلامي.

ولا بد أن يكون عمل دار الإفتاء ـ وهو: ما أصدرته من فتاوى ـ هو المصدر الرئيس لدراسة تاريخها، وتلك الفتاوى مسجلة ومحفوظة بدار الإفتاء نفسها؛ من هنا كانت هذه الدراسة محاولة لبيان كيف يمكن استخدام هذه الفتاوى كمصدرًا لدراسة التاريخ الفكري والاجتماعي الإسلامي، وسبيلنا إلى تحقيق ذلك هو تحليل تلك الفتاوى في سياقها الاجتماعي والسياسي، ويقيني أن الفتاوى الصادرة في القرن العشرين مختلفة بشكل جوهري عن نظيراتها الصادرة من قبل، ومرد ذلك، بالمختصر المفيد، هو أنها معززة بحجية جديدة، وموجهة إلى جمهور مسلم لم يكن ببساطة موجودًا قبل نهاية القرن التاسع عشر، واعتقادي أن الآثار المترتبة على هذه الحقيقة لم تحظ بالاهتمام الواجب من جانب الباحثين العاملين في هذا الحقل المعرفي.

أدبيات الفتوى:

ما على أي مسلم يساوره الشك بخصوص أمر ما من أمور الدين أو الأخلاق أو القانون ـ إلا أن يستشير متخصصًا طالبًا منه رأيًا له حجيته في تلك المسألة، ومثل هذا الرأي يسمى: فتوى، والسائل يسمى: المستفتي، والمتخصص المستشار يسمى: المفتي، ولا بد أن يكون المفتي قادرًا على القراءة والكتابة، ودارسًا لمراجع الفقه الإسلامي والقرآن والحديث النبوي (السُّنَّة القولية والفعلية للنبي محمد ﷺ).

ومن نافلة القول، أن الإفتاء قديم قدم الإسلام ذاته، ومن الشائع في المعالجات التقليدية للفتاوى، وفي التصديرات المعاصرة لمجموعات الفتاوى ـ تقرير أن النبي نفسه كان هو المفتي الأول، الأمر الذي يشهد عليه العديد من آيات القرآن الكريم البادئة بمفردة من قبيل (يستفتونك... قل) المخاطب بها النبي محمد[1]، وبعد وفاة النبي لجأ عوام المسلمين إلى من هم الأكثر تضلُّعًا من العلم بالدين، واستمر هذا التقليد على مدى العصور.

وتكاد الأسئلة التي يطرحها المستفتون تغطي كل الحوادث؛ ذلك أن التشريع الإسلامي لا يقتصر على ما تعنيه مفردتا: القانون والتشريع في ذهن الشخص الغربي؛ فهو يتضمن قواعد تفصيلية للسلوك القويم في كل مناحي الحياة، ليس فيما يتعلق بالشؤون الدينية والمدنية وحسب، بل في مجالات مثل صحة الأبدان أيضًا، ومن المهم القول: إن الفتاوى لم تساعد على ضبط سلوك البشر وأسلمته فقط، بل أدخلت التصرف الإنساني بكل صوره في مجال الفقه؛ من هنا كانت الفتوى والمفتي بمثابة همزة الوصل بين

---

(١) الواقع أن مفردة: يستفتونك، لم ترد في القرآن الكريم **غير مرتين اثنتين** فحسب، وسياق المفردة لا يسوغ تلقيب النبي ﷺ بالمفتي الأول؛ فالآيتان الكريمتان تتضمنان طلب الفتوى من النبي، والفتوى لا تأتي منه ﷺ، بل من الله تعالى، والآيتان واردتان بسورة النساء؛ يقول الله تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا﴾ [النساء: ١٢٧]، وقوله ﷻ: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النساء: ١٧٦]، وفي كلتيهما: (قل الله يفتيكم)، وبالمقابل وردت: (يسألك.. قل) **خمس مرات**، (يسألونك.. قل) **اثنتي عشرة** مرة ـ المترجم.

المعاملات الدنيوية والتنظير المتعلق بها، وكما يقول شاخت: «فإن الفضل في التطور المذهبي للقانون الإسلامي، يرجع إلى حد بعيد إلى أنشطة المفتين»[٢]؛ ذلك أن مفتين ومشرعين استنبطوا فتاوى مهمة؛ مما أفسح الطريق أمامها لأن تدرج في نهاية المطاف في مدونة الفقه التي تدرس في المدارس الفقهية، التي كانت هي بمثابة كليات القانون وعلم الكلام التقليدية، ولما كان التشريع ـ نظريًّا ـ مجالًا لا يشارك الله فيه أحدٌ سواه، فإن التفسير البشري لهذا التشريع في العلاقة مع الوقائع والتطورات الدنيوية ـ اعتبر مهمة لها مكانتها وجديتها الكبيرتين.

وبالطبع، فإن أغلبية الفتاوى كانت فتاوى عادية غير مثيرة؛ تتمثل في مجرد معلومة بسيطة تقدم لعوام المسلمين حول مسألة شرعية، وقد يكون مصيرها أن لا يؤبه بها، أو أن يطويها النسيان؛ فالفتوى لا تتمتع بصفة إلزامية، إلا أن تلك الملايين من الفتاوى شكلت جزءًا من تصور المسلمين لتنظيم العالم وسكانه، كما كانت جزءًا من فهم المجتمع المسلم ومن تقديمه لنفسه، وعبرها تم تثبيت أعراف واتجاهات، ومناقشة تفصيلات شعائر وتحديدها، وتمرير إحساس بكون منظم، وكانت الفتاوى رابطة مهمة في نقل القواعد والقيم الإسلامية من العالم إلى المسلم العادي، ومن جيل إلى جيل.

ولقد ظهرت أدبيات الفتوى في القرون التالية لوفاة النبي، وجرى تجميع فتاوى مشاهير المفتين في كتب، مع نسخها بالمدارس الفقهية؛ باعتبارها جزءًا من تدريب علماء مسلمين جدد، ولا يُحصِّل الطالب بدراسة تلك الفتاوى بعض أحكام مفيدة قد يسأل عنها هو نفسه يومًا ما وحسب، بل الأهم أنه يأخذ أيضًا فكرة عن المناهج التي استخدمها المفتي الشهير، ومن الجلي أنه إن سئل المفتي عن نقطة منصوص عليها بوضوح في القرآن أو في الحديث النبوي، فإن كل ما يكون مطلوبًا منه هو أن يرتل الآية القرآنية أو يتلو نص الحديث على مسامع المستفتي، ولا تبرز مشكلات إلا إذا لم يجد المفتي مثل ذلك الحكم الصريح في القرآن أو في الحديث، عندها يلجأ المفتي إلى مصادر ثانوية مثل أحكام الفقهاء السابقين (وكلما كان أولئك

---

(٢) Schacht, Josef, An Introduction to Islamic Law, Oxford: Charendon Press, 1964, P.74.

الفقهاء أقرب إلى العهد النبوي، كانت حجيتهم أعلى)، وبالأخص حين يبدو أن ثمة إجماعًا فيما بينهم، أما إذا لم يجد مثل ذلك الحكم فإنه يتعين عليه معالجة المسألة باجتهاده بناء على ما لديه من معرفة بالمبادئ العامة والدقيقة بصياغة آراء تشريعية، بطرق يأتي القياس في الصدارة منها، وسرعان ما نشأ عن ذلك نوع آخر من الأدبيات المعنية ببيان قواعد إصدار أحكام فقهية، واصطلح على تسمية تلك الأدبيات الأكثر تجريدًا وفنية: أصول الفقه، بينما نعتت أدبيات الأحكام العملية المتعلقة بمختلف الأمور بـ: الفروع(٣).

وتحدد أدبيات أصول الفقه الشروط الدقيقة للإفتاء، ويشار فيها عادة إلى أن الإفتاء يمكن أن يكون شفهيًا أو كتابيًا، مع التحبيذ الشديد للإفتاء المكتوب؛ نظرًا لكون ما قد يسفر عنه من سوء فهم أقل من الشفهي، ويتعين أن تتضمن الفتوى إجابة دقيقة على السؤال بلغة موضوعية قابلة للفهم، مع تجنب الاستطرادات، وعدم ترك أيّة فراغات يمكن أن يملأها آخرون(٤). ولا بد أن تبدأ الفتوى بـ: (بسم الله الرحمن الرحيم)، وتختتم بـ: (والله أعلم)، ويلزم المفتي ذكر الدليل، واقتباس النصوص القرآنية بدقة، وتحاشي التعميم في قضايا تتطلب التفصيل، ويسمح له أن يرجئ الإجابة إذا شعر أنه بحاجة إلى مزيد من التدقيق في المسألة(٥).

وتبلور الفكر القانوني الإسلامي خلال القرون الأولى في مذاهب؛ أي: في مدارس فكرية فقهية، وبات لكل مذهب وسائله وقواعده التي يتعين على المفتي الالتزام بها، ودامت أربعة مذاهب في العالم الإسلامي السني: الحنفي والمالكيّ والشافعيّ والحنبلي.

وتدرَّس هذه المذاهب الأربعة - التي هي محور هذه الدراسة - في مصر

---

(٣) مع أن نشأة العلوم الشرعية الإسلامية وتطورها كانت موضوعًا لكثير من الكتب، فإنها لا تزال محلًا لجدل كبير؛ انظر على سبيل المثال:
Calder, Norman, studies in Early Muslim Jurisprudence, Oxford: Clarendon Press, 1993.

(٤) بكتاب إيميل تيان قائمة ببعض تلك الأحكام؛ راجع:
Tyan, Emile, Histoire de LOrganisation Judicaire en pays D'Islam, Laiden, 1960.PP.228 - 230.

(٥) هذه الأمثلة منتقاة من بين سبعين قاعدة واردة بكتاب في أصول الفقه يعود إلى القرن الرابع عشر. انظر: ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، القاهرة: دار الحديث، ١٩٨٧،ج٢، الكتاب الرابع، ص١٢٩ - ٢٣٠.

في الأزهر، مع التركيز في التخصص على أحدها؛ كما سيتضح لاحقًا، وفي حين ينتمي السواد الأعظم من المصريين في الوجه البحري إلى المذهب الشافعي، فإن المذهب المالكي كان هو السائد في الوجه القبلي، وكان المذهب الحنفي هو المذهب الرسمي للإمبراطورية العثمانية، التي كانت مصر جزءًا منها فيما بين عامي: (١٥١٧م)، و: (١٩١٥م)، وكان هذا المذهب هو المعمول به في المحاكم.

وتختلف أدبيات الفتوى التي تدرس بالمدرسة الفقهية، عن الفتوى التي تقدم للمسلم العادي من وجوه عديدة، فلما كانت للمنهجية أهمية أولية في الفتاوى التي تدرس؛ فإنها كانت تميل عادة إلى أن تكون أطول صياغةً ومُدلَّلًا عليها على نحو أفضل، ومرتبة على نسق وضبط، وذات طابع تعليمي مختلف عن القواعد العامة للمذهب، فالفتاوى جزء من أدبيات الفروع، أدنى من الأصول بكثير في التنظير وأقرب إلى المواقف الحياتية الفعلية، بما يسوغ اعتبارها فرعيات.

وتتشكل أدبيات المدرسة الفقهية من **النوعيات التالية**:

- **الأصول**: الجذور ومنهجية الفقه.

- **المتون**: هي نصوص أكثر إيجازًا؛ بما يعين على حفظها عن ظهر قلب، تتضمن لباب المذهب الفقهي، وهي كأدبيات الأصول لم تتغير عبر القرون؛ لكونها تجسد هوية المذهب ذاتها.

- **الشروح والحواشي والتعليقات على المتون**: أريد بتلك النصوص الثانوية الأخرى أخذ التطورات التاريخية في الحسبان. وهذه الأدبيات أكبر من سابقتها بكثير؛ ولذا لم تكن موضوعًا للحفظ؛ بل للاسترشاد بها، وتعبر هذه النصوص عن الاختلافات داخل المذهب أو بين المذاهب، وبدل أن تعطي انطباعًا موحدًا عن المبدأ الذي يقوم عليه المذهب، فإنها تعطي فكرة عن فكره، وتعكس - بما تنتقيه وما تحذفه - سمات الوقت الذي كتبت فيه.

- **الفتاوى**: مجموعة الفتاوى الخاصة بفقيه شهير، وهذه الفتاوى قد تضع الآراء المختلفة داخل المدرسة جنبًا إلى جنب، وتقتصر مهمة المفتي على أن يختار من بينها، ويطرح المسألة على نحو عملي ومفهوم كي يستطيع

المستفتي التصرف على ضوء ذلك، ويكمن وجه النفع فيها على وجه الدقة في أنها تعبر عن اختيار موثوق به للمفتي في موقف معين، وهو - كما سلف القول - قد تطرح عليه مسألة لم تطرح من قبل، ويتعين عليه أن يتوصل إلى حكمها باجتهاده، وهذا يجعل مجموعات الفتاوى بمثابة الوثائق الأكثر ارتباطًا بالعصر، والتي تتم دراستها في المدرسة - هي بتعبير آخر: الجزء الأكثر دينامية في المجموعة التشريعية الإسلامية، ومن هنا تكمن قيمتها للباحثين[(٦)].

ومن المهم أن نضع في اعتبارنا هذا التدرج الهرمي لأدبيات الفقه عند النظر إلى قيمة مجموعات الفتاوى بوصفها مصادر تاريخية؛ فلقد رأى علماء أوروبيون قدامى في عدم قابلية المتون للتغيير دليلًا على الطابع الجامد والثابت للتشريع الإسلامي؛ ومرد ذلك على وجه التحديد، أنهم لم يضعوا وظيفتها ودورها الهيكلي في حسبانهم، ونظروا - على العكس من ذلك - إلى مجموعات الفتاوى على أنها أدبيات نابعة من عمق الحياة الاجتماعية الحقيقية في المجتمعات المسلمة عبر العصور، إلا أنه من الواضح مما سبق: أن الفتاوى جرى تضمينها وترتيبها لأغراض تعليمية، وبينما تجعل تلك الظرفية تلك المجموعات مصدرًا ممتازًا للتعليم المدرسي، فإن غاياتها وأولوياتها، ورؤيتها للعالم، والعلاقة بينها وبين الحياة الاجتماعية في الفترة التي صيغت فيها -: تبدو معقدة ومن الصعب دراستها.

وفي مقدمة دواعي تلك الصعوبة، مخاطر إمكانية أن تكون الفتاوى قد نسبت إلى مشاهير الفقهاء لهدف واحد هو تضمينها في مجموعات لأغراض تعليمية، ومما يعزز هذا الشك أن العديد من مجموعات الفتاوى المهمة مثل الفتاوى الحنفية إنما هي مصنفات لمادة تعليمية أو قانونية وليست فتاوى فعلية، والأمر الثاني: أن مجموعات الفتاوى تتضمن بوضوح تحريرًا لفتاوى المفتي، ومن الطبيعي أن تكون مبادئ التحرير (التي قد تكون تمت في

---

(٦) هذه القائمة مستقاة من:

Johansen, Baber, Legal Literature and the Problem of Change: The Case Of the Land Rent in Islam and Public Law, Edited by: Chibli Mallat, London, Graham and Trotman, 1990, PP. 29 - 47.

وللتعرف على كل نوع من أنواع هذه النصوص واستعماله؛ راجع:

Messick, Brinkley, The Calligraphic State. Berkeley, USLA Press, 1993, PP.30 - 35

مراحل متعددة) هي تلك الخاصة بالمدرسة وبمنهجيتها، وليس لدينا معرفة تذكر حول المسائل المعتاد طرحها، والمسائل المطروحة على نحو استثنائي؛ الأمر الذي يجعل من الصعب استخدام مجموعات الفتاوى من منظور التاريخ الاجتماعي، وأخيرًا: فإنه ليس من المستبعد أن تكون الفتاوى المكتوبة مصحوبة بموعظة أخلاقية (أو على العكس، بنصيحة شرعية بعيدة النظر)، وأن يكون ما بين أيدينا من فتاوى الآن قد فقد منه هذا الجزء المهم.

ويبدو أن الفتاوى قد تظهر في صور أخرى أقرب إلى الحياة الاجتماعية، وينطبق ذلك على سجلات المحاكم التي تتضمن أحكام القضاء المؤسسة على الشرع الإسلامي، وهذه السجلات بقيت في أجزاء عديدة من العالم الإسلامي، من بينها على سبيل المثال: مصر، والإمبراطورية العثمانية، وهذه السجلات بالطبع مصدر رائع لتاريخ المحاكم وللممارسة القانونية الفقهية، ويمكن الحصول على معلومات ثمينة من القضايا نفسها حول موضوعات مثل الاقتصاد والأنماط الأسرية، ومع أنه ليس بوسعنا التثبت من أن تلك الأحكام قد نفذت بالفعل أم لا، فإنها بحد ذاتها تعد أمثلة للقانون التطبيقي، ولدينا في الحالات التي استشار فيها قاض أو متقاض مفتيًا، فتاوى نعرف على الفور استخدامها وسياقها الدقيقين، وفي اعتقادي: أن فتاوى المحاكم هذه مختلفة بكل معنى الكلمة، عن مجموعات الفتاوى، وإن بدا أن بينهما تشابهًا كبيرًا.

المفتي بين المدرسة والمحكمة:

كما أن للإفتاء الصحيح قواعد، فإن للمفتي الحقيقي متطلبات، ويتعين في أدبيات أصول الفقه أن يستوفي المفتي شروطًا معينة[٧]، **أولها**: أن يكون مسلمًا بالغًا، والمفتون في المتعارف عليه رجال، إلا أنه لا توجد قاعدة

(٧) Tyan, Emile, Histoire de LOrganisation Judicaire en pays D'Islam, Laiden, 1960.PP.224 - 228.

راجع مقالته الموسومة «الفتوى» في: موسوعة الإسلام. وراجع مناقشة لتطور المتطلبات اللازم توفرها في المفتي في سياق هندي، في: خالد مسعود، آداب المفتي، في:

Barbara Metcalf, (editor), The Muslim Understanding of Values, Characteristics and Role of a Mufti, Moral Conduct and Authority, The Place of Adab in South Asian Islam, University of California Press, 1984, PP.124 - 151.

معينة تحتم ذلك، على غرار الوضع بالنسبة للقضاة، **والشرط الثاني**: أن يكون المفتي عدلًا، وعلى دراية بالشرع، إلى حد أن بعض الفقهاء يصرون على لزوم أن يكون مجتهدًا، بحجة أنه بينما يمكن أن يستعين القاضي باستفتاء أحد المفتين حالة جهله بالمسألة المطروحة عليه، فإنه من غير المسموح به أن يستفتي مفت قاضيًا طلبًا لفتوى(٨).

ومنبع الفروق في المتطلبات بالنسبة لكل من القضاة والمفتين - هو الطابع المختلف لمهمتيهما، اللتين تأتيان عادة جنبًا إلى جنب في أدبيات أصول الفقه، ولقد قام برنكلي ميسك مؤخرًا بتحليل تلك الفروق على النحو الذي يمكن إيجازه على النحو التالي:(٩)

- **يقيم القاضي في المحكمة ويحتكم إليه**، وبذا يجد نفسه دائمًا أمام طرفين، يلزمه استكشاف الحقيقة وراء روايتيهما، وأن يشك فيما يقولانه، وأحكامه ملزمة ويجب إنفاذها، والجزء الذي يستخدمه من الفقه هو الفروع، بل أجزاؤه المتعلقة بالمعاملات الإنسانية فحسب، فالعبادات والمسائل الأخلاقية بوجه عام خارج نطاق عمله، وهو يتقاضى راتبه من الدولة، أو من الرسوم، وهذا هو السر في أن مقام الفقيه أسمى في الأدبيات ولدى الرأي العام من القاضي.

ويرى منسك أن كلًّا من المفتي والقاضي، يوضع في مقابل الآخر، في دائرة تأويلية تراوح بين النص والواقع؛ فالقاضي يستكشف شؤون العالم، ويستشير النص، ثم يطبق حكمه على الواقع، والمشكلة بالنسبة له كامنة في العالم، أي في حدث، ومن الجهة الأخرى، يتخذ المفتي من الحوادث الحياتية نقطة انطلاق، أما ما يستكشفه فهو النصوص، وهو يبني على النصوص لينتج مزيدًا من النصوص التي قد يكون لها فائدة بالنسبة للواقع المعاش(١٠).

---

(٨) Tyan, Emile, Histoire de LOrganisation Judicaire en pays D'Islam, Laiden, 1960. PP.227

(٩) Messick, Brinkley, The Calligraphic State. Berkeley, USLA Press, 1993, chapter3.

(١٠) Messick, Brinkley, The Mufti, the Text and the World: Legal Interpretation in Yemen, MAN n.s.21, 1986, PP.102 - 119.

أما في الواقع العملي، فإن هناك فروقًا جمة في متطلبات المفتين والقضاة وأدائهم، بل إن النظرية الفقهية ذاتها شهدت تنوعًا ملحوظًا عبر الزمان، فبعض المفتين اعتكف بالكلية، في حقيقة الأمر، في المدرسة معلمًا وشارحًا للمذهب، ولم يعر اهتمامًا يذكر للحياة العامة، بينما لعب البعض الآخر من المفتين دورًا عامًّا نشطًا، وكان المفتون في المساجد الكبرى في مدن مثل القدس ودمشق شخصيات قوية ودخلهم كبير وعلاقتهم وثيقة بالحكام، ومع ذلك يمكن القول باطمئنان: إن المفتي يتبوأ مكانة وسيطة بين مهمتي: الشؤون القانونية الدنيوية، ومناخ التنظير الخاص بالجماعة العلمية القائم بذاته، فيما بين المحكمة والمدرسة، وستنقب هذه الدراسة عن فكرة تأرجحه بينهما.

المفتي الرسمي:

انقسم المفتون على مدى التاريخ صنفين: مفتين بارزين، ومفتين عاديين، وعرف التاريخ مرار وتكرارًا بروز مفتين عظام تبلغ فتاواهم درجة من جودة الحجة والأهمية تؤهلها للاستشهاد بها ولتسجيلها، وهؤلاء كانوا يستفتَوْنَ من كل فج عميق من المسلمين العاديين ومن المتخصصين على السواء، وإذا أثيرت مشكلات معينة في أحد الأصقاع، فإن المفتيين المحليين فيه قد يحيلون تلك المسائل إلى واحد من أولئك المفتين الكبار، وبذا يصير بمثابة **مفتي المفتين**، وسرعان ما يثمن الحكام في العالم الإسلامي المزايا والأضرار المحتملة لمثل هؤلاء المفتين الكبار؛ فهم بالنظر لما لهم من مكانة سياسية، ومن مكانة شعبية كذلك - يمكنهم إجازة السياسات، ومساعدة المحاكم على العمل على نحو أفضل.

وقد كشفت دراسة إيميل تاين للعلاقة بين المفتين والحكام عن أن الخليفة عين مُفتيًا لإيالة مصر في تاريخ مبكر يعود لعهد الدولة الأموية (٦٥٠ - ٧٥٠م)[١١]، وفي اهتمام الحكام بجعل المفتين تحت سيطرتهم دليل على تأثيرهم على السكان المحليين، ومع ذلك فإن تحكم الحاكم في الإفتاء، كان قاصرًا على اختيار وتعيين المفتين الرسميين، ومراقبة المفتين غير

Tyan, Emile, Histoire de LOrganisation Judicaire en pays D'Islam, Laiden, 1960.P.223. (١١)

الرسميين؛ فولاية المفتي فيما يقوله ابن خلدون واحدة من المصالح العامة للأمة الإسلامية، ولا بد أن يحذر الخليفة من أن يتولى تلك الولاية أشخاص غير أكْفاء؛ فيوقعوا الناس في الضلالة(١٢)، ووضع ابن خلدون منصب المفتي في المرتبة الثانية من بين ستة مناصب إسلامية، بحيث لا يسبقه غير منصب إمام الصلاة، ولم يميز بين المفتي والمدرس بالمدرسة الفقهية، إلا أن الحكام لم يستطيعوا، بأيَّة حال من الأحوال، أن يمنعوا الناس من استشارة من هم أشد ثقة فيهم من المفتين.

وخلال الحكم المملوكي لمصر (١٢٥٠ ـ ١٥١٧م)، كان مفتون للمذاهب الأربعة ملحقون بمحاكم الحكام والولاة(١٣)، وكانوا يجلسون في المحاكم العليا، عقب كبار القضاة والقضاة الخاصين للجيش، ويستشارون في أمور المذهب وفي تفصيلات القضايا المثارة(١٤).

وتعززت مأسسة ذلك المنصب في عهد الإمبراطورية العثمانية (التي تبعتها مصر فيما بين عامي: ١٥١٧ و١٩١٥م)(١٥)، وبالأخص في استانبول؛ حيث تم تنصيب مفتي رسمي لقب بـ: **شيخ الإسلام**، في النصف الأول من القرن الخامس عشر، وخلص ريب ـ من تحليله لمصادر عديدة تتعلق بنشأة هذا المنصب ـ إلى أنه كان محاولة لإعطاء إجازة دينية لنظام الحكم، من رجل زاهد في الشأن الدنيوي، وخُلُقه فوق الريبة والشكوك، وتأسيسًا على ذلك، كان راتبه متواضعًا، بكل ما تحمله الكلمة من معنى، ولم يكن عضوًا بالديوان (المجلس السياسي)(١٦)، وبالمقابل، يرى «جربر» أن ترفيع مفتي

---

(١٢) ابن خلدون، المقدمة. والمؤلف رجع إليه بترجمة وزنتال، التي نشرتها مطبعة جامعة برنستون عام ١٩٦٧م، ج١ ص٤٥٢.

Ibn Khaldon, The Muqadima, translated by: Rothental, Bollingen Series, Prenseton University Press, 1967, vol. 1, P.452.

(١٣) Tyan, Emile, Histoire de LOrganisation Judicaire en pays D'Islam, Laiden, 1960. P.224.

(١٤) Gaudefory - Demombynes, La Syrie a Lepoque Des Mamelouks, Paris, Geuthner, 1923, 1, xxvii.

(١٥) لم تكن القبضة العثمانية على مصر محكمة في أي وقت من الأوقات، وحين جاءت الحملة الفرنسية بقيادة نابليون إليها، كانت الهيمنة العثمانية عليها قد ضعفت إلى حد بعيد، ومع ذلك، فإن السلطان العثماني ظل رسميًا هو حاكم مصر حتى الحرب العالمية الأولى. راجع المقدمة التاريخية في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

(١٦) Repp, R.C., The Mufti of Istanbul, London: Ithaca Press, 1986, PP.300 - 301.

استانبول إلى مقام: شيخ الإسلام، جاء استجابة للحاجة المتنامية إلى وزير ديني، لا يقف دوره على تقديم فتاوى، بل يسدي المشورة للسلطان في أمور السياسة الشرعية(١٧).

وعلى أية حال: فإنه بحلول القرن السادس عشر، كان شيخ الإسلام يرأس إدارة موسعة للشؤون الدينية، ولفتاويه وضعية شبه تشريعية، إلى حد إمكانية إقالة قضاة إذا لم يسيروا على نهجها(١٨)، كما أن المتقاضين كانوا يبحثون عن فتاويه ليقدموها بالمحكمة؛ حيث كانت تعامل باحترام بالغ، وتحسم القضية كقاعدة بناء عليها، على الأقل في ضوء المادة العلمية التي جمعها جربر بهذا الصدد(١٩).

وكان شيخ الإسلام يصدر مئات الفتاوى يوميًا، معظمها بمجرد كلمة (نعم) أو (لا) ردًا على سؤال أعيدت صياغته بواسطة العاملين تحت إمرته(٢٠)، وفي أواخر القرن الثامن عشر تمت إعادة تنظيم عامة وجديدة للإدارة العثمانية، تضمنت مزيدًا من التوسيع لوظيفة شيخ الإسلام؛ بإنشاء دار الفتوى لتكون بمثابة مستشارية إدارية بحد ذاتها يعمل بها أناس يعدون الفتوى ويسجلونها، مع تعيين مفتين لبعض عواصم الولايات(٢١)، إلا أن منصب شيخ الإسلام كان قد بدأ يفقد تأثيره السياسي حينئذٍ، وفي عام: (١٩٢٤م) تم إلغاؤه هو والخلافة، وفي عام: (١٩٢٧م) التهم حريق معظم سجلات الفتاوى المحفوظة، ولكن العديد منها ظل باقيًا في مكتبات استانبول، خاصة تلك المتعلقة بقرون سابقة.

وخلاصة القول: أن منصب المفتي شهد مأسسة تدريجية، وبمرور الزمن أصبح العلماء جزءًا من بنية هرمية يترأسها شخصيات سياسية ذات نفوذ، جرى إلحاقهم بالمساجد والمدارس الكبرى، وسيطروا على الأوقاف الثرية،

---

(١٧) Gerber, Haim, State, Society and Law in Islam, Ottoman Law in Comparative Perspective, New York: State University of New York, 1994, P.56.

(١٨) Ibid, P. 81.

(١٩) Ibid, P.81.

(٢٠) Heyd, Uriel, Some Aspects of the Ottoman Fetva, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1969, 31, (1), PP. 35 - 56., P.42.

(٢١) Walsh:Fatwa, The Ottoman Empire, In: Encyclopedia of Islam 2, vol 2, P. 867., Kramers: Shaikh al Islam, in: Encyclopedia of Islam, vol. 4, P. 298.

وفي حين ظل الإفتاء العادي المتعلق بمجريات الحياة اليومية على كل المستويات باقيًا، فإن العالم الإسلامي كيَّف نفسه مع وجود دار عامة للإفتاء، وجرى إلحاق مفتين خصوصيين بالمحاكم في معظم المحليات، فضلًا عن استفتاء الإدارة لكبار المفتين، الذين أنيطت بهم مهمة إضافية؛ هي: إجازة الأسرة الحاكمة وسياساتها، ورغم كل ذلك ظلت الفتوى شأنًا خاصًا في المقام الأول، وتداولها محدود للغاية، ولا تنشرها وسائل الإعلام الجماهيرية، ولم يكن نشرها متاحًا، ولم يكن هناك مجتمع مدني، وبهذا لم يكن للحكام ولا للمفتين أية سيطرة على الإفتاء، كما لم يطمحوا، - على ما يبدو - في شيء من هذا القبيل؛ فقد كان الإفتاء - مثله مثل القضاء - يعتبر بوجه عام خارج اهتمامات الدولة ومجالها، وباستثناء المراحل الأخيرة من حياة منصب شيخ الإسلام، كان أولئك المفتون الرسميون يعتبرون مجرد إرهاصات سابقة على إنشاء دار الإفتاء المصرية في النصف الأخير من القرن التاسع عشر.

دراسة الفتاوى:

لم تعر الأجيال الأولى من دارسي الفقه الإسلامي الغربيين اهتمامًا يذكر للفتاوى[٢٢]، وكان محط تركيزهم بالطبع على المتون التي تبسط فيها التعليمات الأساسية للمذاهب بوجه عام.

وعلى حد علمي فإن أول عالم غربي اعتبر مجموعات الفتوى مصدرًا له أهميته الجوهرية في دراسة التشريع الإسلامي، هو «كرستيان سنوك هورجرونجي»، الذي ألف كتابًا عام: (١٩٠٠م) حول التسجيل الصوتي[٢٣].

(٢٢) يرصد بنزينج أول تعليقات أوروبية على مؤسسة الفتوى من بداية القرن التاسع عشر. انظر:

Benzing, Johannes, Islamissche Rechtsgutachten als volkskundliche Quelle Abhandlungen der Geistes - Und Sozialwissenschatfen Klasse, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, 1977, P.4.

(٢٣) Snouck hurgronjec., Islam and Phonograph (1900)in: Verspreide Geschriften, Bonn und Leipzig Kurt Schroder, 1923, PP.419 - 447.

وكان سنوك قد نشر قبل ذلك دراسة حول فتوى عن الرق (عام ١٨٩٣م) وكتب أطروحة قصيرة حول وضعية تشريعات الحدود (من عام ١٨٩٧م)، وأعيد طبعها في هذا المجلد.

وحينذاك كانت الفتاوى قد بدأت تطبع في المجلات والكتيبات، وبات بعضها - خاصة السياسي منها - مشهورًا، ولا غرابة في ضوء ذلك، أن اكتشف المستشرقون أهمية أدبيات الفتوى وقيمتها، وبمنأى عن ملاحظة أن الفتاوى قد تكشف حقائق مهمة حول مجريات الحياة اليومية للمسلمين وهمومهم، يسجل سنوك عدة ملاحظات، **أولها**: أنه في الوقت الذي اضمحل فيه رواج سوق الصنوف الأخرى من الفقه، فإن مجموعات الفتوى ظلت تجد سوقًا رائجة بالنظر إلى أن كلًّا منها يحتوي على مادة جديدة على نحو أكثر بكثير من الصنوف الفقهية الأخرى، وفضلًا عن ذلك، فإن سنوك يعي أن الفتوى قد تكون **افتراضية**؛ بمعنى أن يخترع المفتي سؤالًا ليجيب عليه، إما لاهتمامه الكبير بالمسألة، أو لمعرفته بأن ذلك قد يسبب متاعب لمفتي منافس، بل إن سنوك على قناعة بأن القضية كانت في الأغلب الأعم هي المنافسة بين المفتين(٢٤)، ويشير سنوك بحق إلى تلك الفتاوى التي تسببت في الجدل، هي على وجه الدقة، مصادر رائعة للمؤرخ الذي قد يستطيع تحديد الدوافع والمصالح الكامنة وراء النزاع، ويمكننا أن نضيف إلى تلك الاعتبارات ملاحظة إجناز جولدزيهر، في دراسته لصحيفة المنار، أنها ربما تكون قد حذت حذو كثير من نظائرها في اختراع عدد كبير من الأسئلة، واصطنعت لها فتاوى، الغاية من بعضها هي إظهار ضيق أفق تفكير خصومها المحافظين(٢٥).

ومعنى ذلك: أن بروز الاهتمام بمجموعات الفتاوى والفتوى لا يرجع الفضل فيه إلى دخول عصر الاستشراق فحسب، بل هو أيضًا نتاج تأثير الطباعة على المناظرات العلمية الإسلامية، ويشير اثنان من أشهر المستشرقين إلى أن للفتوى المكتوبة مزايا ومخاطر في آن واحد، بالنسبة للعالم الغربي.

وإذا نحينا الاهتمام اللحظي بالفتاوى المثيرة للجدل، فإن الفتاوى لم تحظ باهتمام يذكر في النصف الأول من القرن العشرين، وربما يمكن عزو ذلك جزئيًا إلى تأكيد كل من سنوك وجولدزيهر على مخاطر الفتاوى

---

(٢٤) Snouck hurgronjec., Islam and Phonograph (1900)in: Verspreide Geschriften, Bonn und Leipzig Kurt Schroder, 1923, PP.419 - 447, P.423.

(٢٥) Goldzieher, Ignaz, Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung, Leiden, Brill, 1920, P.332.

الافتراضية، الأمر الذي تسبب في تحيز مدرسي فقهي معين ضد تطوير الاهتمام بالفتاوى، ولم ينطلق الاهتمام بالفتاوى ثانية إلا في العقد السابع من القرن العشرين، ومرد ذلك - في اعتقادي - هو التأثير المتنامي للتاريخ الثقافي والاجتماعي عامة، وربما على وجه الخصوص بسبب استخدام المؤرخين الاجتماعيين لسجلات المحاكم وغيرها من المادة العلمية المظنون أنها تقدم أدلة على أطوار أمية سكان أوروبا العصور الوسطى على سبيل المثال.

وبدا أن الفتاوى تعد بفتح آفاق لاستبصار جوانب الحياة اليومية التي تجاهلتها معظم الأنماط الفقهية الأخرى، ومن العوامل الأخرى التي ساعدت على ذلك بروز أهمية الفتاوى في الجدل الديني في العالم الإسلامي، التي هي حقيقة لاحظها العلماء الغربيون الذين ولوا وجوههم شطر المشرق بكل يسر، وارتبط ذلك بإحياء عام للاهتمام بالدين وبالحفاظ على شعائره في معظم البلدان الإسلامية في أواخر العقد السادس من القرن العشرين، وحدث فجأة في مصر على سبيل المثال أن بيعت مئات ألوف النسخ من مجموعات فتاوى الوعاظ المعاصرين، وفي العديد من منازل الجيل الأول من المتعلمين التي زرتها بالقاهرة، وجدت أن فتاوى شخصيات دينية ذاعت شهرتها عبر أحاديثها المتلفزة؛ مثل الشيخ الشعراوي -: موجودة جنبًا إلى جنب مع القرآن؛ بوصفهما الكتابين الوحيدين في البيت.

من هنا اعتنت بعض البحوث الأكثر حداثة باستخدام الفتاوى باعتبارها مصدرًا لدراسة الأعراف والتقاليد في العالم الإسلامي، وأهم دراسة من هذا النوع هي دراسة جوهانز بينزج، التي ناقش فيها قيمة الفتاوى في التعرف على التاريخ الاجتماعي للأناضول في العصر العثماني[٢٦].

ومن بين الموضوعات التي يعتقد أن الفتاوى يمكن أن تقدم معلومات بخصوصها -: إدخال مخترعات جديدة؛ مثل الساعة، أو محاكاة طرازات جديدة، أو الموقف من أنواع جديدة من الأطعمة والملبوسات والحرف

(٢٦) Benzing, Johannes, Islamissche Rechtsgutachten als volkskundliche Quelle Abhandlungen der Geistes - Und Sozialwissenschatfen Klasse, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, 1977.

والتقنيات مثل فن البستنة، والمجال الثاني الذي قد يستفيد من الفتاوى التي تتضمن مناقشات وتعريفات لكلمات باعتبارها جزءًا من إقامة الحجة، هو تاريخ اللغة التركية.

وهناك أخيرًا فتاوى كثيرة تتعلق بالعادات الشعبية، والطب الشعبي، والخرافات، والألعاب، ووسائل التسلية الشعبية ـ: يمكن من خلالها الحصول على إضاءات معرفية قيمة بخصوص الحياة الاجتماعية في قرى الأناضول. . وثمة محاولة بحثية أخرى لاستعمال الفتاوى المعاصرة لذات الغرض تتمثل في دراسة أجراها جرد روديجر بوين حول الحياة اليومية في الرياض في الفتاوى الحنبلية(٢٧).

وتركز أنماط التحليل الأخرى على فتاوى فردية ينظر إليها على أنها ذات أهمية خاصة في التاريخ الفكري والسياسي للعالم الإسلامي، وسنتناول بعضها في هذه الدراسة(٢٨)، وأخيرًا، توجد دراسات موضوعية للفتاوى(٢٩).

ويرتبط بتلك التحليلات دراسات لمجموعات فتاوى أو لمجمل إنتاج مفتين؛ بغية تسكينه في التاريخ الفكري والسياسي لحركات فكرية معينة أو لدول معينة، والوجه الأمثل لمعالجة تلك الدراسات هو إدراجها تحت العنوان العام لدراسات العلماء.

ومن الطرائق المنهجية الأخرى لدراسة الفتاوى التي لم تستعمل بعد: تحليل مجموعة رئيسة من الفتاوى ـ (مثل فتاوى ابن تيمية) ـ من منظور بنيوي، بمعنى دراستها بوصفها تعبيرًا عن رؤية العالم في ذلك العصر، وعلى سبيل المثال، فإنه حين سأل سائل ابن تيمية حول مدى حل زواجه من فتاة من دار الأيتام عمرها تسع سنوات؛ فإن كلًّا من السؤال والإجابة عليه يعطينا معلومة عن الطفولة وسن البلوغ في دمشق في مستهل القرن الرابع عشر،

---

(٢٧) Puin, Gerd - Rudiger, Der modern Alltag im Spiegil hanalitischer Fetwas aus ar - Riad, in xix Deutscher Orientalistentag, edited by: W.Voigt Wiesbaden, 1977, PP.589 - 597.

(٢٨) من نماذج هذا النوع دراسة:

Hartert, sabine, Ein Egyptisches Fatwa Zu Camp David, Die Welt des Islams 22, 1982, PP. 139 - 142.

(٢٩) منها على سبيل المثال:

Rispler - Chaim, Vardit, Islamic Medical Ethicsin the Twenties Century, Leiden.Brill, 1993.

ويمكن القول بهذا الشكل: إن الفتاوى تحدد العالم العقلي والأخلاقي لعصرها، وتوازن على الدوام بين حدود ما هو متصور وما هو مشروع وحق، ويمكن لدراسة - لا تقوم على فتاوى منفردة، بل على المزج بين نصوص الفتاوى، مع التركيز على القواعد والتصنيفات المستعملة -: أن تسفر عن نتائج في بعض المجالات مختلفة عمَّا تم التوصل إليه حتى الآن.

دراسة العلماء(٣٠):

دراسة العلماء أفرادًا أو جماعات من الاتساع بحيث يستحيل تناولها بالتفصيل في هذا المقام، ويمكن القول: إن الفرع المعرفي المسمى: الدراسات الاستشراقية كله دراسة للعلماء؛ حيث إن المادة الأولية للدراسات الاستشراقية التقليدية التي هي النصوص التي كتبت قبل القرن التاسع عشر -: كلها من تأليف أشخاص جديرين بلقب العلماء بالمعنى الواسع للكلمة، ولأغراض هذه الدراسة، فإن المهم هو دراسة العلماء **كجماعة** من حيث حجمها ومؤسساتها ووضعها الاجتماعي وقوتها وانقساماتها الداخلية، وأساليب استدامتها الذاتية، وهي تُعنى بالأخص بوضع العلماء في القرنين التاسع عشر والعشرين، والاستراتيجيات التي اتبعوها في مواجهة تحديات الجماعات المتعلمة والأيدلوجيات ووسائل الإعلام المنافسة والسلطة والتحكم المتزايدين من جانب الدول الشرق أوسطية، وقد أجريت دراسات رائعة لوضع العلماء في أواخر القرن العشرين في دمشق وشمال الهند وتونس، على سبيل المثال(٣١)، أما بالنسبة لمصر، فلا توجد أية دراسة شاملة من هذا القبيل؛ فقط يوجد عدد من الدراسات الأكثر تحديدًا التي سوف أتناولها بشيء من التفصيل.

وثمة عدد كبير من الدراسات التي تتناول حركة الإصلاح السلفي، ستكون أحد الموضوعات الرئيسة في هذا الكتاب، وأول من درس تلك

---

(٣٠) سنشير إلى ثبت مؤلفات الكتاب المذكورين.

(٣١) Commins, David Dean, Islamic Reform, Politics and Social Change in Late Ottoman Syria, Oxford: Oxford University Press, 1990, Metcalf, Barbara, Islamic Revival in British India:Deoband 1860 - 1900, New Jersey, Princeton University Press, 1982, Green Arnold H., The Tunisian Ulama (1873 - 1915), Social Structures and Response to Ideological Currents, Leiden, Brill, 1978.

الحركة هو «أدمز»؛ الذي كتب سيرة ذاتية للإمام السلفي محمد عبده عام: (١٩٣٣م)، وهنري لاوست؛ الذي تتبع جذور الحركة السلفية وعاد بها إلى المفكرين الحنابلة في دمشق في القرنين الثالث عشر والرابع عشر[٣٢]، وشملت الدراسات اللاحقة بحوث «كير» و«كيدوري» و«كيداي»، وفي حين ركز الأخيران على عمل «الأفغاني» في الساحة السياسية لأواخر القرن التاسع عشر، فإن تحليل كير للبحوث الشرعية لمحمد عبده ورشيد رضا لها أهمية خاصة بالنسبة لغايات دراستنا هذه؛ فالأدبيات المتعلقة بالسلفيين الأحدث عهدًا نادرة، ومن بين ما له أهميته منها بالنسبة للدراسة التي بين أيدينا: مؤلفان حول السيرة الذاتية لشيخ الأزهر الراحل محمود شلتوت، ألفهما: وولف دايتر ليمك وكاتي زبيري، ولا بد أن نشير في النهاية إلى دراسة عبد الحميد محمد أحمد، الأكثر عمومية وموضوعية للحركة السلفية فيما بين عامي: (١٩٢٠ و١٩٦٠م).

ويؤشر تاريخ (١٩٦٠ ـ ١٩٦٢م) على الانتصار النهائي للسلفية بجامعة الأزهر الذي هو قلعة العلماء بمصر؛ فمن أواخر القرن التاسع عشر وجد نوع من العداء بين العلماء والمفكرين المسلمين الذين تلقوا تدريبهم، أو على الأقل عملوا خارج نطاق مجالات العلماء التقليدية ممثلة في المدارس والمحاكم والمساجد، واستكشف رينهارد شولز هذا الانقسام بين العلماء والمفكرين (ومن بينهم سلفيون)، ووجد أن جذوره تعود إلى القرن الثامن عشر[٣٣]، ولهذا الأمر أهمية كبيرة بالنسبة لدراستنا هذه لكون من تولوا منصب مفتي الديار المصرية هم بوجه عام من العلماء المتعاطفين تجاه السلفية بدرجة أكبر من العلماء في مجموعهم؛ بل يمكنني القول: إن المنصب نفسه هو نتاج عمليات لعبت دورًا مهمًّا في تشكيل السلفية.

فإذا تحولنا إلى الحديث عن العلماء أنفسهم، فسنرى أن كل البحث تقريبًا انصب على جامعة الأزهر، التي لم تشكلهم علميًّا فحسب، بل

(٣٢) Adams, C.C. Islam and Modernism in Egypt, A Study of the Modern Reform Movement inaugurated by Muhammad Abduh, Oxford: Oxford University Press, 1933. Laoust, Henri Essai Sur les doctrines politiques de Taqi - d - Din Ahmad B. Taimiya, Cairo, 1939.

(٣٣) Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill, 1990, PP. 1 - 37 pp. 18 - 23.

شغلتهم، وأمسكت بزمامهم، ولم يكتب إلا النذر اليسير عن علماء في مؤسسات تعليمية أخرى أو في المحاكم أو في المساجد، وقد تتبع دانيال كريسيليوس وكرس أكسل تاريخ الأزهر فيما بين عامي: (١٨٠٠ و١٩٦٠م)، معتمدًا في ذلك جزئيًا على عدد من الدراسات العربية المماثلة[٣٤]، وفي دراسات بيترز، وفي دراسات ديلانو بالأخص رصد رائع لسير العديد من علماء الأزهر، وفي دراسة وولف دايتر ليمك تحليل مفصل للتاريخ المؤسسي للأزهر في القرن العشرين، وأثمن ما في تلك الدراسات وفي دراسة رينهارد شولز للدوله الإسلامية، أنها تنقب في التاريخ المؤسسي للأزهر وللعلماء بوجه عام، آخذة في اعتبارها أمورًا مثل: فرص العمل، والمعاشات، والسياسة الطلابية.

أما الموضوع الأكثر دقة لهذه الدراسة؛ وهو دار الإفتاء، فقد تجاهله الباحثون على نحو لافت للنظر، وحده أندرياس كيمك هو الذي تناول تلك المؤسسة وفتاويها على نحو أكثر شمولًا بتحليله العميق لفتاوى محمد عبده المتعلقة بالأوقاف، وإلى جانب تلك الدراسة، قام هربرت لايبنسي ورودولف بطرس بدراسة دور مفتي الديار في النظام القانوني.

المناهج المستخدمة في دراسة الفتاوى الرسمية:

بعد هذه الإطلالة على البحوث التي أجريت حتى تاريخ إعداد هذه الدراسة ـ: سأتناول بإيجاز المناهج المختلفة التي استخدمت في دراسة الفتاوى المصرية المعاصرة، وللدراسات التي رصدت فتاوى مختلف المفتين وقارنت بينها، أهمية خاصة في هذا المقام، ومن بين تلك المحاولات البحثية: دراسة فارديت ريسبلرح حاييم حول الفتاوى الطبية المصرية[٣٥]، ومنهجها بالغ البساطة: تصفح الصحف والمجلات، وإعداد قائمة بكل الفتاوى المتعلقة بموضوع صحي معين؛ مثل نقل الأعضاء، ثم ترتيبها وفق حجتها، دون محاولة تفسير سبب اختلافها، وما أنجزته هو عرض نظامي غير تاريخي، للفتاوى الخاصة بموضوعات طبية، شديد الشبه بدراسات

(٣٤) راجع تعليقًا على الدراسات الغربية عن الأزهر ومصادرها في الفصل الثاني، الحاشية ٨.

(٣٥) Rispler - Chaim, Vardit, Islamic Medical Ethics in the Twenties Century, Leiden.Brill, 1993.

الفروع التقليدية، يمكن أن يستفيد منها الباحثون القادمون كدليل مرجعي.

أما عبد الحميد محمد أحمد، فاهتم هو الآخر بالفتاوى مصدرًا لدراسة تاريخ الأفكار، إلا أن لتاريخ الأفكار في حالته تلك غاية أوضح هي: تحديث الفكر الإسلامي؛ فهو يقرر في التمهيد لدراسته بنبرة متفائلة أنه على الرغم من صعوبة معرفة تأثير الفتاوى، فإنه من الواضح أنها: «لن يكون لها تأثير على الجمهور المتعلم إلا إذا كانت مؤسسة على منطق مقنع»(٣٦).

ويقتفي أحمد أثر دراسة الفتاوى المعنية بتطور حركة التحديث في مصر بمبادئ الملبس والمأكل، وترجمة معاني القرآن، والخلافة، والمرأة، وينظر إلى العلماء على أنهم ضد التحديث مع كونه أمرًا لا فكاك منه، ولم يقدم أحمد أي تفسير لهذا التصلب غير مجرد العناد، ولا أشاطر أحمد في اعتقاده أن الفتاوى المنطقية وحدها هي التي سيكون لها تأثير؛ ذلك أن تأثير الفتاوى يتحدد بجملة عوامل، منطق الحجة هو أحدها، ولكنه ليس هو العامل الأهم في معظم الأحوال، ومع ذلك فإن دراسته تلك صاحبة فضل في وضع الفتاوى في سياق الجدل الأيدلوجي المتواصل، حيث يكون المُفتون على دراية بالفتاوى السابقة على فتواهم.

وبعد عرض رائع للتاريخ الحديث للأزهر على مدى ما يزيد على ثلاثمائة صفحة، ينطلق كريس أكسل صوب معالجة للفتاوى على نحو مثالي شديد القرب من معالجة أحمد وريسبلر حاييم لها، وفي حين اقتفى أحمد على نحو متفائل أثر تحديث حتمي وإن كان بطيئًا في الفتاوى، فإن المصطلح المفتاحي لإكسيل هو مفهوم العلمانية الأكثر غموضًا الذي قاربه برصد (١٣٨) حالة ودراسة الفتاوى المعالجة لها، متحركًا من مسائل متجاوزة فوق طبيعية إلى ضروريات الحياة اليومية(٣٧).

ويبدو أن تلك الفتاوى مستقاة من مجلة المنار السلفية في مطلع القرن، ومن مجلة نور الإسلام (في أوائل ثلاثينيات القرن العشرين)، ومن

---

(٣٦) Ahmad, Abdelhamid M. Die Auseinandersetzung Zwischen al - Azhar Und der Modernistischen Bewegung in Agypten, Hamburg, 1963, P. 1.

(٣٧) Eccel, Chris, Egypt, Islam and Social Change, Islamkundiche Untersuchungen, Berlin, Klaus Schwartz, 1984, PP. 321 - 364.

مجموعات الفتاوى في منتصف القرن العشرين، ومن الأهرام في عامي: (١٩٧٥ و١٩٧٦م)، ولم يناقش أكسيل وزن مختلف مصادرها والأهمية الخاصة لكل منها؛ بل اعتبرها جميعًا تعبيرًا عن الاتجاه الديني لوقت صدورها صالحة للتطبيق في برهنتها العامة على علمنة المجتمع المصري.

وعلى الرغم من اقتناعي بأن أكسيل على صواب في القول بأن مصر قد **تعلمنت** بطرق شتى، فإنني لست على يقين من دقة المنهج الذي استخدمه للبرهنة على ذلك؛ فهو يرى:

أولًا وقبل كل شيء: أنه من المسلمات أن المصريين كانوا جميعًا متدينين ملتزمين قبل قرن ونصف من الزمان، وهذا قول لا يزال يحتاج في اعتقادي إلى إقامة الدليل عليه(٣٨).

والأمر الثاني أنه ليس واضحًا ما تمثله الفتاوى المستقاة من مصادره على وجه الحقيقة، وافتراض وجود تحرك عام صوب مزيد من الانحلال مجانب للصواب في كثير من الحالات، كما سيتبين لنا في الحالة الدراسية المتعلقة بشهادات الاستثمار، ولو أن كريس إكسيل استعاض عن دراسة فتاوى منشورة بالأهرام عام: (١٩٧٥م) بالرجوع إلى مجلة الدعوة الإسلامية في نفس العام، لربما وصل إلى نتائج مغايرة بالنسبة لكثير من القضايا، وأخيرًا: فإن مشكلة مقارنة السلوك الفعلي بتصريحات معيارية مثل الفتاوى هي برمتها مسألة معقدة، وهو ما كان إكسيل نفسه على وعي به في كثير من الحالات.

أما هانز جانسين فقد كان أكثر تقديرًا لتاريخية الفتاوى، في مبحث له عن فتاوى التكفير حول كتاب (الفريضة الغائبة)، الذي هو المرجع الرئيس لقتلة الرئيس السادات(٣٩)، ويلاحظ جانسن بمقارنة فتاوى مفتي الديار

---

(٣٨) على سبيل المثال حينما يلاحظ إكسيل أن لفظة: حرام في اللغة المنطوقة الآن باتت تعني ببساطة (خطأ) أو حتى (لمم) ولم يعد لها المعنى التقليدي الأكثر صرامة، مستشهدًا على ذلك بمقولة للداعية خلف الله في الأهرام عام: (١٩٧٥م)، فإنني أستطيع أن أتفهم بسهولة ما دفع خلف الله إلى هذا القول، ولكنني لا أتفهم علة قبول الباحث لمثل هذا التفسير، فمن المتصور في تقديري أن كلمة: حرام استخدمت في اللغة المنطوقة على هذا النحو على مدى قرون دون أن تترك أثرًا في المعاجم أو في صنوف الأدب التي وجدت آنذاك. انظر:

Eccel, Chris, Egypt, Islam and Social Change, Islamkundiche Untersuchungen, Berlin, Klaus Schwartz, 1984, P.462.

(٣٩) Jansen J.J.G, the Neglected Duty, New York: Macmillan, 1986, PP. 37 - 44.

المصرية: حسنين مخلوف وشيخ الأزهر: محمود شلتوت (١٩٥٨ ـ ١٩٦٣م)، والشيخ: عبد الحليم محمود (شيخ الأزهر ١٩٧٣ ـ ١٩٧٨م)ـ: أنه بينما لم يذكر الأول لفظ (التكفير)، فإن كلًا من الاثنين الآخرين قدم فتاوى مصوغة بدقة، ولكنها متضمنة مع ذلك بذرة مفهوم التكفير الخاص بالراديكاليين الإسلاميين؛ فالراديكالي الذي يقرأ فتوى كل منهما قد يجد أنها تتوافق مع رؤيته لحكام مصر على أنهم مرتدون.

وبينما يمكن القول: إن قراءة جانسن للفتاوى مقنعة، فإن المضامين التي رتبها على ذلك أقل وضوحًا، وبادئ ذي بدء: فإن ادعاءه وجود تطور وفق تسلسل زمني أمر لا يمكن إثباته بذلك العدد اليسير من الفتاوى(٤٠)، والأمر الثاني، أن حقيقة خلو مجموعة فتاوى مخلوف من مناقشة مسألة التكفير لا تفصح عن شيء على الإطلاق؛ فلا علم لنا بما إذا كان مخلوف قد سئل عن التكفير وحذف فتواه من كتابه، أم أن ذلك السؤال لم يطرح عليه على الإطلاق، ولا أساس لأن ينسب إلى ساكت قول في هذا الصدد، فما كنا بحاجة إليه هو معرفة إجابته على سؤال مشابه للذي طرح على الشيخ شلتوت حتى يمكننا المقارنة(٤١).

وعلى الرغم من هذه التحفظات، فإن المهم في هذا السياق هو أن جانسن يقارن فتاوى قابلة للمقارنة بحق، وهي: مجموعات فتاوى صادرة عن مفتين رسميين من عهود مختلفة. وهو على وعي بالقيود التي لا بد أنهم

---

(٤٠) يذهب جانسن إلى القول بأن مسألة التكفير لم تثر قبل مستهل العقد الخامس من القرن العشرين، ونحن نعلم أنها أثيرت بواسطة كل من الوهابيين وأنصارهم ومن جانب مفكرين مثل أبي الحسن علي الندوي الذين كان لهم جمهور قراء كبير في زمانهم. انظر:

Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill, 1990, PP.147 - 200.

أضف إلى ذلك أنه على الرغم من أن فتاوى الشيخ شلتوت قد نشرت من بداية ستينيات القرن العشرين، فإن الكثير منها يعود إلى ثلاثينات ذلك القرن، ويمكن بالتالي أن تكون سابقة على فتاوى مخلوف. انظر:

Lemke, Wolf - Dieter, Mahmud Shaltut, (1893 - 1963), Und die Reform der Azhar, edited by: Falaturi, Islam Und Abendland, Frankfurt, Verlag Peter D. Lang, 1980, P.110.

(٤١) طرح ذات السؤال المفتاحي على الشيخ شلتوت «ما رأيك في الذي يحكم في مسألة بما هو غير إسلامي، هل هو مرتد»؟ انظر: محمود شلتوت، الفتاوى، بيروت: دار الشروق، الطبعة الخامسة عشرة، ١٩٨٨م، ص٤٤.

كانوا يحسون بها لدى معالجة قضية مثل ردة الحكام، فما يقوله المفتون في موضوعات على مثل تلك الدرجة من الحساسية السياسية العالية يتأثر بعوامل من قبيل مكانة المفتي، وقناعته الشخصية، وشجاعته، والسياسة الإسلامية للحكام، وضغوط الجماعات الإسلامية، والمراحل المختلفة من تحرير الفتوى على يد كاتبها إلى الرقيب.

وتستخدم دراسة كاتي زبرا الفتاوى على نحو مغاير تمامًا في تحليل حديث لمجموعة فتاوى الشيخ شلتوت سالفة الذكر[٤٢]، ويركز هذا التحليل على المناهج التي طبقها الشيخ شلتوت، وتفحص تلك الدراسة طريقة استعماله للقرآن والسُّنَّة ونصوص الفقه التقليدية، ثم تنطلق إلى التدقيق في استخدامه للرأي والإجماع، وكذا إحالاته إلى الدليل التجريبي، وتخلص الدراسة إلى أنه لم يقصر اهتمامه على إعلام المستفتي، بل تعدى ذلك إلى تدريبه على منهجية اتخاذ قرارات صائبة في مواقف مستقبلية، ويتحقق هذا بالاستشهاد من المصادر، وتقديم عرض واضح للحجة مع تأكيد خاص على حكمة الحكم، وبهذا الشكل يبدو الإسلام عقلانيًّا وعادلًا ومفهومًا، وينظر إلى المؤمن به على أنه شخص يعي بقلبه ما هو خير وصائب، وتحليل زبيري موفق؛ على الأقل لكونه يحيل على مناقشات شلتوت نفسه إلى المنهجية في كتاب آخر له، ما يجعل تلك الفتاوى بيانًا لبرنامج واضح، بيد أن تركيز تلك الدراسة على فتاوى شخص واحد لم يحتم عليها التعامل مع المسألة المعقدة المتعلقة بالمقارنة بين فتاوى من عهود مختلفة.

وتبنى أندرياس كيمك نسخة أكثر تطورًا من منهجية زبيري؛ في دراسته عن «فتاوى محمد عبده حول الأوقاف»[٤٣]، ومع أن هذا التحليل محدود النطاق، فإنه مقنع للغاية في منهجية استعماله المصادر؛ فهو يركز على مفت واحد وموضوع واحد، وفترة لا تتعدى الست سنوات، وعلاوة على ذلك، فإن الأمر لا يقف عند كون عينة الفتاوى كاملة، ولم يعد تحريرها فحسب، بل تعداه إلى الإتيان بها في هذه الحالة في سياق دقيق معروف؛ فهي فتاوى

---

(٤٢) Zebiri, kate, Mahmud Shaltut and Islamic Modernism, Oxford: Charendon Press, 1993, Pp.107 - 127.

(٤٣) Kemke, Andreas, Stiftungen im muslimischen Rechtleben des neuzeitlichen Agypten, Heidel - berger Orientalistische Studien, ed. AntonSchall, Frankfurt a.m.: Peter Lang, 1991.

رسمية موثوقة ذات قيمة شرعية محددة، وكما فعلت زبيري، يحلل كيمك المنهجية التي طبقها محمد عبده، ولكنه بالنظر إلى الوضعية بالغة الدقة لهذه الفتاوى، فإنه استطاع أيضًا التدقيق في عناصرها الاجتماعية: مَنْ أسس الوقف؟ من المستفيدون منه؟ من نُظَّاره؟ ممن يتكونون؟ وأخيرًا: من يطلب الفتاوى؟ وتمثل فتاوى من هذا النوع مصدرًا ممتازًا لدراسة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي المصري.

كيفية دراسة الفتاوى المعاصرة:

يتبين من هذا الاستعراض للمناهج المستخدمة في دراسة الفتاوى المصرية المعاصرة ـ: أن الفتاوى تدرس لأغراض شتى، مما يستتبع تنوع المنهجيات، وتحفظي الرئيس في هذا الصدد: أنه في الحالات التي لا نعرف فيها سياق الفتاوى، فإن قيمتها في دراسة العقيدة والأيديولوجية الإسلامية تغدو محدودة، ولا تتعدى كونها بالنسبة لدراسة التاريخ الاجتماعي المصري مجرد مصدر إضافي ثانوي وصعب، مقابل مصادر أخرى أفضل منها بكثير.

وكما بينا آنفًا، فإن الفتاوى تشكل الجزء من التشريع الإسلامي الأكثر ارتباطًا بالأحداث التاريخية في المجتمع، وهي كالمفتين تقع في نقطة وسط بين النظرية والواقع الدنيوي، فإذا أردنا استخدامها مصادرَ للتعرف على الواقع الدنيوي، وهو في حالتنا هذه التاريخ الاجتماعي المصري المعاصر، فإنه يتعين علينا النظر إليها في سياقها، وأعني بالسياق: أسبابها وتأثيراتها قدر الممكن؛ فثمة عوامل كثيرة تسهم في صنع الفتوى؛ في مقدمتها: وضع المفتي ورؤيته للعالم ونواياه ومنهجياته، ولا بد أن نأخذ في الحسبان ـ بالنسبة للفتوى المهمة ـ الضغط الذي يتعرض له المفتي من دوائر شتى، وترقباته فيما يتعلق باستعمال الفتوى ومداها وتأثيرها، وبالمثل؛ فإن أثر الفتوى ليس فبمجرد محصلة قوة حجتها الإقناعية كما رأى عبد الحميد محمد أحمد؛ مجرد صدور الفتوى، تصير جزءًا من عالم معقد، تتنافس فيه مصالح وأيدلوجيات مختلفة، تسعى كل منها لتوظيفها لمآربها الخاصة.

ما الذي يعنيه ذلك بالنسبة لدراسة الفتاوى؟ أعتقد:

أولًا: أنه من المهم التأكيد على أنه لا مبرر على الإطلاق لاستخدام الفتوى على أنها هي المصدر الوحيد لدراسة التاريخ الاجتماعي المعاصر؛ فلدينا مصادر أفضل منها بكثير لدراسة الهموم المعيشية اليومية للمسلمين في القرن العشرين، وعلى أحسن الفروض، تضيف الفتاوى تفصيلات لتلك المصادر، ولكنها لا تصلح لأن تكون بديلًا لها أبدًا.

الأمر الثاني: أنه ينبغي أن يكون واضحًا أن جولدزيهر كان مُحقًّا في ملاحظته أنه من المحتمل أن تكون هناك فتاوى مصطنعة، ويصدق ذلك على وجه الخصوص على الفتاوى المحررة التي قد يقرأها كثيرون، وتكون بالتالي وسيطًا للتعبير عن رؤى تتعلق بالعلاقة بين الإسلام والأيديولوجية أو الحياة الاجتماعية، وربما يكون الطريق المعتاد لصناعة فتوى هو اختلاق سؤال يريد المفتي في الواقع أن يجيب عليه.

ومما لا شك فيه أن تلك الممارسة بالغة القدم، وعلى مدى قرون، كان بوسع المفتين أن يصدروا فتاوى لو أرادوا، دون أن توجه إليهم أسئلة، زد على ذلك، أن ذلك الأسلوب بات أكثر جاذبية مع بروز الفتوى المطبوعة؛ فقد يمكن اختلاق المفتي على سبيل المثال، كما هو الحال بالنسبة لأنواع أخرى من المبتكرات، فمن ذا الذي يستطيع أن يعرف ما إذا كانت فتوى موجودة في مجلة هي بالفعل صادرة عن المفتي المنسوبة إليه؟ فقد يكون مصطنعًا، وقد تنسب الفتوى إلى مُفتٍ شهير أدركته المنية من عهد قريب؛ بغية تعزيز حجيتها.

ومن الصعب الجزم بمدى وتيرة اللجوء لمثل هذه الأساليب في الواقع العملي، ولكن مزاعم حدوث ذلك ليست بالنادرة، كما سيتبين لاحقًا، ويمكن القول باطمئنان: إن مثل هذا النوع من التدليس كان حدوثه أكثر صعوبة بالنسبة للفتاوى التي كانت تقدم وجهًا لوجه في عصور سابقة، وكما سنرى قد يمكن اختراع المستفتي أيضًا؛ فمحمد رضا يتهم محمد بخيت بأنه قد اخترع مستفتين في الأناضول؛ كي يعتقد الجمهور المصري أن له من المكانة ما يجعله يستفتى من الخارج(٤٤)، ولا يعني ما سبق أن الفتوى

---

(٤٤) راجع الفصل الثاني عشر: الدين والمخاطرة.

المصطنعة عديمة القيمة بالنسبة للباحث؛ بالعكس؛ فقد تكون من أهم الفتاوى المعلمة، ولكن قيمتها قاصرة على المستوى الأيديولوجي والسياسي، وتكمن الإشكالية بالطبع في التمييز بين الفتاوى الأصيلة والمتخيلة؛ ومن هنا يجب وضع مخاطرة أن تكون الفتوى مختلقة في الحسبان على الدوام، ومن الصعب بالنسبة للفتاوى المحررة استخلاص الكثير من الأسئلة أو من هوية المستفتي.

ماذا عن الفتوى إذًا؟ أليست مصدرًا قيمًا لتاريخ علم الكلام والعقيدة والفكر التشريعي الإسلامي؟ الإجابة بالإيجاب؛ فبوسعنا أن نعرف الكثير من حججها ومناهجها وفهمه العام للقضايا التي تتعلق بها، لكننا إذا نظرنا فيما تحله الفتاوى وما تحرمه، فإنه يتعين أن نأخذ سياق واقعها في الحسبان: من هو المفتي؟ ما مشروعه؟ ما القيود المفروضة عليه؟ وما شاكل ذلك.

والاقتراب المنهجي الواعد ـ من وجهة نظري ـ هو استخدام الفتاوى مصادرَ للتعرف على الرؤية الكلية للمفتي؛ فالمفتي حين يعطي فتاوى حول موضوعات جديدة بما تعني الكلمة، داخل حقول معرفية مثل الطب أو العلوم، لا بد أن يجد نفسه في حيرة من أمره؛ لكونه لا يفهم تلك القضايا، ويتعين عليه أن ينعم النظر بكل ما أوتي من قوة في المصادر التقليدية ليخلص إلى أي شيء له علاقة بالقضية محل النظر، وما سيفعله إذا هو الرجوع إلى الكتب الإسلامية المرتبطة بالموضوع بكل صنوفها، جنبًا إلى جنب مع كل الأدبيات التي يبدو أن لها صلة به.

وقصارى القول أن التراث الشرعي التقليدي سيتم استكماله بمصادر جديدة، يكون لها ـ رغم عدم اقتباس أدلة منها ـ تأثير على فهم المفتي للمسألة، أكبر بكثير من غيرها، وبالتالي على الفتوى التي يقدمها، ويصدق ذلك ـ في اعتقادي ـ على وجه الخصوص، بالنسبة للمفتي الرسمي، الذي يلزمه بحكم تعريفه أن يراعي المصلحة العامة، ويحيل عليها، ولنا أن نتساءل: كيف يدرك المفتي المصلحة العامة؟ ما القيم والقناعات الشخصية والاجتماعية الأساسية بالنسبة لفهمه للمصلحة العامة؟ اعتقادي أن إجابة تلك الأسئلة ليست بالغة الصعوبة فيما لو توفرت مادة علمية كافية من المفتي، وهنا نقارب مسألة العلمنة مجددا ولكن من منظور أكثر فردية.

المفتي الرسمي والحداثة:

إن صح القول بأن الفتوى قد تغيرت في غضون القرن التاسع عشر، فإن المفتين تغيروا هم أيضًا بدرجة لا تقل عن تغير الفتوى، ولا تزال الاستشارة التقليدية للمفتين المحليين ممارسة جارية، ولكن وضع المفتين الرسميين تطور إلى حد كبير مع نشأة الدول الحديثة، الذي هو بلا ريب، التطور الأهم في الشرق الأوسط في القرن العشرين، وفي العقود الأربعة الأخيرة من ذلك القرن بوجه خاص سيطرت الدول على كل مجالات الحياة العامة تقريبًا، بما فيها القانون، والتعليم، والدين، وفي معظم الأحيان، على الإنتاج ومشاريع الأعمال ووسائل الإعلام الجماهيرية، وأصبح مفتي الدولة الشرق أوسطية الآن موظفًا حكوميًّا مسؤولًا عن إدارة في وزارة العدل أو وزارة دينية، وهو شأنه شأن كل الموظفين يتلقى راتبًا وله الحق في إجازة، وله الحق حين يبلغ سن التقاعد في المعاش.

ويمكن القول - من منظور معين إن الفتاوى والمفتين أصبحوا مجهولي الأطراف على نحو متزايد في القرنين التاسع عشر والعشرين، فبالمقارنة بالفتوى الشفهية التي كان يقدمها المفتي المحلي، فإن الفتوى الرسمية تقدم لشخص لا يعرفه المفتي وربما يكون الوضع مماثلًا في أزمنة سابقة، إلا أن كل من حجم السكان وانتشار الفتاوى المطبوعة جعلا ذلك هو الشكل السائد للفتوى في القرن العشرين.

من ثم: فإن الفتاوى الرسمية المعاصرة لا تستطيع أن تضع في اعتبارها ظروف وشخصية المستفتي، ويلزمها أن تدعي موضوعية علمية تترسخ بدرجة أكبر بحقيقة أنه من النادر أن يخط المفتي فتواه بيده؛ بل يحررها كاتبه، وعلاوة على ذلك: فإن الفتاوى الرسمية تنسخ في صحيفة حكومية، وتمهر بختم رسمي، يحمل شعار النسر المصري، ولا تحمل الفتوى أيَّة سمة إنسانية غير توقيع المفتي والكاتب، وبينما يتعين علينا أن نحاذر من المبالغة في قيمة طابع اللقاء المباشر الحميمي بالمجتمعات المصرية السابقة؛ فإنه حتى تصميم الفتاوى الرسمية المعاصرة يبين بكل جلاء طابعها الرسمي المعمَّم[(٤٥)].

(٤٥) راجع صورة ضوئية لفتوى مصرية رسمية منشورة في روزاليوسف العدد: (٣٣٨٣) يوم (١٢) إبريل (١٩٩٣م) ص٦٧. وانظر مناقشة بارعة لهذه الملحوظة في: =

وأخيرًا: فإن كون المفتي الرسمي يتحدث باسم الدولة يعطيه سلطة من نوع لم يكن موجودًا قبل القرن العشرين؛ فالشعب كما السلطات يستشيرونه، ليس لكونه مفتيًّا مهمًا؛ بل لأنه مفتي الدولة، وما يقوله موضوعي من حيث هو موقف ممثل الدولة، فهو يحدد إسلام الدولة، وبذا فإنه منخرط بنشاط في تشكيل مجتمع قومي مسلم، وبدل أن ينشغل بتطور الفقه المتكيف مع ضرورات تغير المكان والزمان، فإن الأمر الأهم بالنسبة له - على ما يبدو - هو معايرة الإسلام في سياق دولة حديثة.

ويرتبط ظهور المفتي الرسمي بمسألة تحديث المجتمعات المسلمة وعلمنتها، وحتى عهد قريب كان المؤرخون والعلماء الاجتماعيون متفقون على ما يبدو على أن العلمنة جزء لا يتجزأ من التحديث، وبدا أن الدليل في الواقع يؤيد تلك النظرية، إلا أنه منذ وصول ما يسمى الأصولية إلى السلطة في أواخر السبعينيات، اهتز ذلك الدليل بشدة، وبدا أن تلك النظرية بحاجة إلى مزيد من التدقيق.

ويذهب بعض المراقبين إلى القول بأن نظرية العلمنة كانت في حقيقتها هي أيديولوجية رواد العلوم الاجتماعية المعادين للدين(٤٦)، ويرى آخرون أن العلمنة قد تمت بالفعل، ويصرون على أن ما يبدو على أنه إحياء ديني لا يغير من حقيقة أن المعتقدات والخصوصيات والعادات والطباع الدينية، وربما الألوهية ذاتها -: أمور صارت هامشية في المجتمع المعاصر(٤٧).

وأيًّا كان الأمر، فإنه يبدو أن فهمنا لدور الدين في المجتمع المعاصر متخلف، الأمر الذي يرجع جزئيًّا إلى تحويل نظرية العلمنة إلى عقيدة متعسفة، بدا معها أن نظرية عامة للعلمنة قد صارت بديلًا عن دراسات أكثر تفصيلًا للمد والجزر السياسي للجماعات والمعتقدات الدينية.

= Messick, Brinkley, The Calligraphic State. Berkeley, USLA Press, 1993, PP.231 - 250.

(٤٦) Martin, David, The Religious and the Secular, Oxford, 1969, PP.1 - 16. Hadden, Jeffery Desacralizing Secularization, In: Secularization and Fundamentalism Reconsiderd, ed. By: Hadden and Shupe, New York: Paragon House, 1993, PP. 3 - 26. Lawerence, Bruce, Defenders of God, New York: Harper& Row, 1989, Introduction.

(٤٧) WElson, Bryan, Reflections on a Many Sided Controversy, In:Religion and Modernization, ed. By: Steve Bruce, Oxford: Clarendon, 1992. PP. 199 - 208.

ومن بين الصعوبات التي تواجهها نظرية العلمنة مسألة كيفية تعريف مفهوم العلمانية، ولا تخفف من ذلك الصعوبات العويصة المتعلقة بتعريف **مفهوم الدين**، فيذهب بريان ويلسون إلى القول بأن العلمنة لا تعني زوال الدين أو التدين، وإنما تدني التأثير الاجتماعي للدين؛ وبالتالي: فإنه يعرف العلمنة بأنها: «العملية التي تفقد بها المؤسسات والأفعال والوعي الديني، مغزاهم الاجتماعي»(٤٨).

وتركز التوصيفات التقليدية لتلك الظاهرة؛ كالتي قدمها ماكس فيبر على عدد المكونات المترابطة في عملية العلمنة، وفي المركز منها مفاهيم: العقلنة وتفكيك الجماعات الاجتماعية ورؤاها للعالم، والتحرر من أوهام العالم، بمعنى: التحرك صوب تفسيرات أكثر عالمية وعقلانية للواقع، ونبذ التفسيرات السحرية القديمة، وعدم تصديق الرؤى الدينية للعالم.

والأجيال الجديدة العارفة بالقراءة والكتابة تقرأ القرآن بنفسها، وفي حين قد يشرع البعض في التشكيك فيهم؛ فإن آخرين يسعون إلى عقلنة مدارساتهم، وتحويلها إلى معتقد متناغم وقابل للبقاء قادر على تلبية متطلبات العصر الحديث، وتنبثق من ذلك ديانة أكثر تمحورًا حول الوحي المنزل، وتركيزًا على الجوانب الأخلاقية والعقلانية والفردية للرسالة الدينية، ولا يعد تعليم الدين قاصرًا على طبقة متخصصة فيه، وعلى سبيل المثال، يتزايد على نحو مطرد عدد المسلمين الذين يتعلمون الشريعة، التي باتت حاليًا تفسر على نحو يعتبر أقرب ما يكون من صورتها النقية الأصلية، ومن الطبيعي أن ينظر إلى العلمنة على أنها نتيجة ـ أو على الأقل عملية موازية جارية ـ لتغيير اجتماعي أوسع، مثل: التحضر والأهمية المتزايدة لأنظمة الاتصال الحديثة وللرأسمالية.

ويميز بطرس بيرجر بين العلمنة الذاتية، التي يعنى بها: اختفاء الرؤية الدينية للعالم، من عقول الناس، والعلمنة البنيوية التي تعمل على المستوى الاجتماعي(٤٩)، والتطور الأهم في هذا المقام هو نشأة الوكالات

---

(٤٨) WElson, Bryan, Religion in Secular Society, London: Watts, 1966, P. xiv.

(٤٩) Berger, Peter, The Social Reality of Religion, Harmondsworth, 1973, PP. 111 - 130.

وطبق فرانسيس روبنسون هذه النظرية على مادة علمية هندية إسلامية. انظر: =

والمؤسسات الاجتماعية - في مجالات مثل القانون، والتربية والتعليم، والضبط الاجتماعي - التي لم تعد مرتبطة على نحو وثيق بمتخصصين دينيين، ناهيك عن أن تكون خاضعة لهم. **والخاصية الثانية** للمجتمع الحديث التي تناولها بيرجر بالبحث، هي على حد تعبيره: «التعددية والاتساع المطرد لفضاء الاختيارات، مما جعل القيم والتصرفات الدينية الحياتية مجرد واحد من طرائق عديدة مختلفة للحياة؛ فالالتزام الديني الآن صار خيارًا واعيًا متعمدًا، وليس حقيقة معطاة، أو أمرًا قدريًا، على الرغم من أن المؤسسات الدينية والأفراد المتدينين قد يروق لهم تجاهل هذه الحقيقة»(٥٠). وقاد ذلك إلى مزيد من «تذويت» الدين، وسنعود إلى مناقشة هذه الأفكار في تحليل عملية الأسلمة في المجتمع المصري، في دراستنا لقضية التأمين، وفي الخاتمة.

وتجدر الإشارة إلى أن مناقشات عملية العلمنة تكاد تكون قاصرة حصرًا على المجتمعات المسيحية، ومن غير الواضح ما إذا كان ثمة دليل على صلاحيتها بالنسبة للعالم الإسلامي، فلننظر في تعريف ويلسون للعلمنة بكونها: «هي تلك العملية التي تفقد بها المؤسسات والتصرفات والوعي الديني دلالتهم الاجتماعية»، فلا ينطبق هذا النموذج في السياق الإسلامي إلا ببعض التحفظات المهمة، حيث إنه على الرغم من أن مؤسسات دينية وتصرفات ووعي ديني فقدوا دلالتهم الاجتماعية، فإن نظائر أخرى حلت محلهم؛ وعلينا بالتالي أن نميز بين مكونات العلمنة ذات الصلة بالسياق الإسلامي، وتلك التي لا صلة لها به.

ويمكن القول -: بادئ ذي بدء -: إن علمنة بنيوية من النوع الذي يتحدث عنه بيرجر، قد حدثت بالفعل في العالم الإسلامي، فالمجتمعات شديدة الترابط أفسحت الطريق للمجتمعات الضخمة ذات التخصصات الوظيفية؛ حيث تولت الدولة العديد من الوظائف التي كانت سلفًا قاصرة على رجال الدين؛ على نحو ما سنبينه في الفصل الثاني.

ففي مصر القرن التاسع عشر، تم إبعاد الإسلام إلى المجال الخاص في

= Robinson, Francis, Sakularisienung im Islam, In: Max Weber's Sicht des Islams. Edited by: Schluchter, Frankfurt, Suhrkamp. 1987, PP. 256 - 271.

(٥٠) Berger, Peter, The Heretical Imparative, New York, Anchor Books, 1979, P.20.

حقل القانون، وإلى المدارس الأدنى في حقل التربية والتعليم، أما بالنسبة للعلمنة الذاتية كما عرفها بيرجر، فإنه من العسير للغاية قياسها؛ فنقد معتقدات أو ممارسات إسلامية معينة كان موجودًا على الدوام، ومنذ القرن التاسع عشر، أعلن أفراد مسلمون أنهم علمانيون، إلا أنه ـ كما يذكرنا أوين شادويك ـ فإن: «الاستنارة كانت للقلة، أما العلمنة فكانت للسواد الأعظم»(٥١).

ويمكن التدليل على غياب تلك الرؤية الكلية للعالم في أذهان الناس بتصرفاتهم، إلا أن الالتزام الديني (أو التصريحات العلمانية بالمقابل)، قد تمارس لدوافع متنوعة للغاية؛ أحدها هو مجرد المحاكاة؛ بل إن تصرفاتٍ مثل تقديم تبرعات لمؤسسات دينية والحج وما شاكل ذلك ـ ليست أدلة واضحة على رؤية إسلامية للعالم، ومن المسلم به أن الأسئلة التي توجه إلى المفتي الرسمي في رسائل خاصة هي دليل على الاهتمام الديني، وعلى الرغبة في ممارسة الإسلام على الوجه الصحيح، أو على الإيمان بالمعتقدات الصحيحة، ومع ذلك فإن مجرد حقيقة أنها موجهة إلى المفتي الرسمي تكشف في الغالب عن طابعها الاستثنائي، ومن النادر أن تعطي أكثر من ضوء خاطف على رؤية المستفتي للعالم.

وفي سياق هذه الدراسة، ستكون بؤرة الاهتمام منصبة على رد فعل رجال الدين على واقع التحديث، فقد ركز عدد كبير للغاية من الباحثين على أهمية ملاحظات «فيبر» حول الحداثة والعلمنة، فيما يتعلق بالإصلاحات في المجتمعات الإسلامية وظهور الحركة السلفية في مطلع القرن العشرين(٥٢).

واضطر أولئك الباحثون إلى تقديم تفسيرات لما يسمى الإحياء الأصولي أو الإسلامي الذي حدث في أنحاء كثيرة من العالم الإسلامي في أواخر العقد السادس من القرن العشرين، ومن بين تلك الحلول التي قدمت الإشارة إلى الحركة الإسلامية على أنها رد على الجانب المظلم من الحداثة الذي سبق لفيبر نفسه أن ناقشه؛ فقد أدى فقدان القيم المشتركة وخبرة كون الحداثة بمثابة «قفص حديدي»، إلى تجدد الاهتمام بالقيم، وبطريقة الحياة

---

(٥١) Chadwick, Owen, The Secularization of the European Mind, Cambridge, 1991, P.9.

(٥٢) منهم بالأخص بريان سز تيرنر. انظر:
Turner, Bryan, Weber and Islam, A Critical Study, London, Routledge and Kegan, Paul, 1974.

الإسلامية التي كانت آنئذ متكيفة مع سياق حديث، ويقترب هذا التفسير من تفسير الحركة الإسلامية لنفسها(٥٣).

ويرى آخرون ـ ومنهم بروس لورانس على سبيل المثال ـ أن الحركة الإسلامية والأصوليات الأخرى ليست موجهة ضد الحداثة، وهذا هو السر في أنهم يستفيدون بلا أية غضاضة من كل وسائل الإعلام الجماهيرية، ومن كل الاختراعات التي يتاح لهم الحصول عليها؛ فما يعارضونه هو عملية التحديث والعلمنة، والأيديولوجيات بمجرد الاعتقاد بأنها من المكونات الطبيعية للحداثة(٥٤).

ويرى آخرون من أمثال بريان تيرنر: أن السلفية رد على الحداثة، أما الأصولية، فهي رد على ما بعد الحداثة المتسمة بفقدان أنظمة القيم المشتركة، والسفر الجماعي، وشبكات التلفزة العالمية، وما شاكل ذلك، وبهذا الشكل ينقد تيرنر نظرية العلمنة بمجرد إعلان أننا دخلنا مرحلة تاريخية جديدة(٥٥).

ولدي قناعة شخصية بأن عملية علمنة درامية قد حدثت بالفعل في القرن العشرين، شملت العالم الإسلامي، وإذا كانت هناك مؤشرات على إعادة التوكيد على ما هو ديني ـ أو ما يسميه البعض إعادة المقدس ـ فإن ذلك من طبيعة مختلفة عن التدين الذي كان قائمًا قبل عملية العلمنة، ولا يعني ذلك القول بأن الناس ـ المسلمون وسواهم ـ كانوا جميعًا أتقياء عميقي التدين حتى عهد قريب، إنه يعني بالأحرى أن عقول البشر ووعيهم قد تغير على نحو جذري مع نشأة الدول والمجتمعات الحديثة، إلا أن تلك العملية كانت تدريجية، فالحركة الإسلامية والتيارات المماثلة في الشرق الأوسط مرتبطة أيديولوجيًا بعرى وثيقة بحركات تطهرية إسلامية سابقة، حتى وإن كانت قد ازدهرت في مجتمعات بالغة الاختلاف، فلقد بقيت الهويات والمبادئ

---

(٥٣) انظر على سبيل المثال: يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، القاهرة: دار الشروق، (١٩٨٤م).

(٥٤) انظر بالأخص مقدمة الدراسة التالية التي يقول مؤلفها فيها: إن الأصولية هي حركة حديثة مناهضة للحداثة:

Lawerance, Bruce, Defenders of God, New York: Harper &Row, 1989.

Holton and Turner, Max Weber on Economy and Society, London: Routledge, 1989, (٥٥) PP. 95 - 102.

والمعتقدات الإسلامية، ولكنها تحولت؛ بمعنى أنها أعيد صوغها مجددًا، وفق السياق الجديد لعالم حديث معولم، ومن بين المؤسسات المسؤولة عن إعادة التشكل هذه: دار الإفتاء المصرية.

وما يعنيني في هذا المقام، هو عملية انتقال المبادئ والاتجاهات الإسلامية خلال جيلين، بواسطة رجال دين نبذهم باحثون غربيون جنبًا إلى جنب مع مسلمين راديكاليين ـ: بوصفهم غير متناغمين مع عصرهم، ولكنهم هم مثلوا حلقة وصل حيوية مع أجيال الثمانينيات والتسعينيات؛ فقد كانوا هم همزة الوصل، ليس من مدخل نقل بنية من العقيدة والنصوص المقدسة الثابتة، بل بقيام جيلهم بإعادة تفسير الإسلام، مما كان له بالطبع أثرًا تكوينيًّا على الأجيال التالية.

وإذا كانت الحركة الإسلامية ـ كما أرى ـ هي: «خيار جيل جديد»، فإننا لا يجب أن نبحث عن محتوى هذا الخيار في «الرد على الغرب» ولا في رسالة إسلامية ثورية أبدية، وإنما في التنافس والتساوم التدريجي حول الخطاب الإسلامي في مصر على مدى مائة وخمسين عامًا؛ فقد أتى زمان كان المفتون الرسميون فيه في موقع الصدارة في هذا الخطاب، ويبدو من المنطقي توقع أن تسفر دراسة دورهم العام عن بعض إضاءات معرفية بخصوص تشكل الفهم المصري المعاصر لما يمثل «الإسلام الصحيح».

وما ينبغي أن نبحث عنه في مصادرنا ليس غروب شمس الدين، أو أن نفترض ببساطة أن الدين قد نجا من مذبحة العلمنة على مستوى عقول «العوام»، فالأحرى أن نركز على التحولات في المؤسسات الدينية والخطاب العام خلال القرن العشرين. والمقولة التي تركز عليها هذه الدراسة هي أن بعض العلماء والمفكرين المسلمين على الأقل انخرطوا على نحو نشط من بداية القرن العشرين في التصدي لعملية العلمنة باستخدام استراتيجية مزدوجة بالضغط من أجل إعادة دمج الدين في التعليم ووسائل الإعلام الجماهيرية والوعي الجماهيري، مع القيام في نفس الوقت بتحويل التدريب والتعليم الإسلاميين على نحو يمكن للأجيال الجديدة معه الاستجابة لتحدي المشاركة في خطاب القرن العشرين.

وبتعبير آخر: إذا كان كبار العلماء قد أخفقوا في التأثير على السياسة

بشكل مباشر، فإن النجاح ربما يكون قد حالفهم في نقل درجة معينة من الرؤية السلفية للإسلام إلى عموم الشعب. . ويمكن القول: إن هذا هو ما ساعد على أسلمة المجتمع المصري في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين، وكانت الفتوى إحدى الحوامل الرئيسة لهذا المشروع.

وتمثل نشأة الدولة القومية عنصرًا مهمًّا في عملية التحديث، وعلى الرغم من أن عمر معظم الدول الشرق أوسطية يرجع إلى أقل من قرن من الزمان، فإنها باتت تشكل حقائق واقعة، إلى درجة بات معها مواطنوها متماهين معها تمامًا، وعلى استعداد على ما يبدو للتضحية بأنفسهم في سبيلها، ولا تزال الدساتير والأحزاب والبرلمانات والخطاب السياسي العام وسيادة الشعب، وكل تلك الأفكار والمؤسسات تمثل مثاليات قوية في الشرق الأوسط، حتى وإن كان من النادر أن ترقى حقائق الواقع السياسي إلى مستوى تطلعاتها، وأخذ نفوذ أجهزة الدولة على المجتمع في الازدياد على نحو كبير في كافة بلدان الشرق الأوسط خلال المائة وخمسين سنة الأخيرة.

وأنشئت دار الإفتاء المصرية عام: (١٨٩٥م) في وقت شهد عملية مأسسة سياسية عامة، ولا بد من النظر إلى تلك المأسسة في سياق طموح الدولة المصرية في السيطرة على كافة جوانب الحياة؛ فقد رأت أن عليها أن تتحكم في الإسلام، ليس لأغراض التحكم فحسب، وإنما لكون مسألة شرعية الحكم قد أثيرت.

وبرهنت الدولة المصرية على مدى عملية المأسسة التدريجية للمجال الديني ـ: عن التزامها بالحفاظ على الإسلام الصحيح وتشجيعه، وبهذا الشكل ووجهت الحركة صوب العلمنة، بحركة أخرى صوب دمج الإسلام داخل مجال نشاط الدولة؛ ومن ثم انبثق إسلام رسمي جديد أكثر تسييسًا(٥٦)، واتخذ الإسلام السياسي الجديد أشكالًا مختلفة وفق الظروف السياسية، إلا أن كافة تلك الأشكال كانت جديدة، ومن إبداع أجيال جديدة تعيش في مجتمعات جماهيرية حضرية، وليست إبقاء لأشكال إسلامية تعود إلى القرون الوسطى.

(٥٦) Schultze, Reinhard, Die Politisierung des Islam im 19, Jahrhundert, Die Welt Des Islams 22, 1982. P.106.

وبدلًا من مناقشة ما تبقى من مصر الإسلامية التقليدية، فإن نقطة انطلاقنا يجب أن تكون هي **أشكال الإسلام الجديدة** تمامًا التي انبثقت مع الدولة القومية، ولا يستثنى من ذلك الإسلام المعارض، مثل إسلام الإخوان المسلمين؛ فقد أعد المسرح للتنافس بين الدولة وقوى المعارضة المختلفة في خطاب عام مشترك، وكما لاحظ سامي زبيدة؛ فرغم حقيقة أن بعض القوى المعارضة قد اضطرت أحيانًا إلى التحول إلى حركة سرية، فإن ذلك لم يزلها فعليًّا من المجال السياسي(٥٧)، وأكدت كل تلك القوى أن موقفها يمثل الإسلام الصحيح، وكلها أحالت إلى مرجعياتها، وكان لكل منها مفتون.

من هنا اتسمت الفتوى في القرن العشرين بالتحزب؛ بمعنى كونها معبرة عن الرؤى الأيدلوجية المتحزبة في خطاب إسلامي جديد، وتمثل الفتاوى وسيلة لنشر صيغ خاصة للإسلام؛ فالعلماء المسلمون ليسوا كيانًا واحدًا متراصًا ومتناغمًا، له مصالح مشتركة؛ فهم منقسمون على متصلات أيديولوجية، وكما سنرى لاحقًا، فإن من يعارضون فتاوى معينة لمفتي الدولة بكل شدة، هم أنفسهم على الدوام علماء أو مفكرون إسلاميون، وهذا هو السبب في ضرورة أن تأخذ دراسة متعلقة بفتاوى القرن العشرين مواقف المفتين وأولوياتهم في الحسبان.

فالفتاوى ليست مجرد تفسيرات لمسائل فقهية، بل الأهم أنها إسهامات في خطاب حول دور الإسلام، وعلى سبيل المثال، فإن مفتي الديار محمد سيد طنطاوي يتعرض للهجوم أحيانًا بسبب فتاوى من الممكن أن تصدر عن معارضيه أنفسهم؛ لمجرد كونه مفتي الدولة، ولكونه أصدر أحيانًا فتاوى مخالفة بشدة لوجهة نظرهم.

وأخذًا لهذه الاعتبارات في الحسبان، فإن هذه الدراسة سوف تستكشف تاريخ دار الإفتاء، وعلاقتها بالخطاب السياسي الإسلامي المصري، وتتمثل ميزة دراسة دار الإفتاء في كون وضعها محدد بدقة في المجتمع المصري، فهي شكيمة الإسلام الرسمي المفضلة للتكييف بين الدولة والدين، والتي تحدد حلولًا داخل إطار عمل قوانين الدولة السارية، ومفتي الديار واحد من

(٥٧) Zubaida, Sami, Islam, The Pepole and the State, Routledge, 1989, PP.156 - 157.

كبار المفكرين، يسعى لتقديم النظام القائم على أنه طبيعي وعادل ومعطى رباني.

والفرضية التي تقوم عليها هذه الدراسة هي أنه رغم أن المفتين الرسميين يمثلون مصالح الدولة، فإنهم جميعًا اعتبروا أنفسهم أكثر من مجرد موظفين حكوميين، فقد نظروا إلى أنفسهم على أنهم حماة الشريعة ضد هجمات العلمنة، وتصرفوا على نحو مواكب لذلك، فاجتهدوا من أجل الأسلمة؛ بمعنى: إعادة فتح الفضاءات السليبة ودمجها في مجال المعنى الإسلامي، سواء أكان ذلك في مجال الاقتصاد أم الأخلاق العامة أم غيرها من المجالات، وتم القيام بذلك ـ فيما يقال ـ بالرجوع إلى المصادر التقليدية للفقه.

والحقيقة أن ذلك تم في أغلب الأحوال على الأقل بتطبيق المعرفة والقيم السياسية والحس العام لزمانهم، وأسهم المفتون الرسميون في سياق سعيهم لخدمة الدولة، وتعزيز سلطة كبار العلماء، ومحاربة الإلحاد والعلمنة ـ: في إعادة تشكيل إسلام يتسم بالبساطة والعقلانية والعدالة وسهولة التطبيق، وكان لتلك الرؤية للإسلام تأثيرها البالغ في القرن العشرين.

وستسعى هذه الدراسة إلى تتبع سيرة دار الإفتاء عبر من تولوا رئاستها، مع التركيز بوجه خاص على المنهجيات التي طبقوها، وأهم الفتاوى التي أصدروها، وعلاوة على ذلك، فإنها ستولي اهتمامًا خاصًا بظهور مؤسسات وجماعات منافسة، وبرد دار الإفتاء على تلك التحديات، وكذا بأهم المجادلات التي أثارتها فتاواها، وبهذا الشكل، فإن متابعة ذخائر دار الإفتاء ستفتح المجال لاستبصار العلاقة بين الدولة والعلماء وتطور المجال الديني الرسمي في القرن العشرين.

المصادر:

هذه هي أول محاولة لتقديم دراسة مفصلة لتاريخ دار الإفتاء، والمعلومات المستخدمة فيه مجمعة من مصادر بالغة التنوع، وتتمثل المعالجة الوحيدة السابقة على ذلك في مطوية ألفها الشيخ جاد الحق حينما كان مُفتيًا للديار المصرية في أواخر العقد السابع من القرن العشرين، وركز فيها على

القرن التاسع عشر[٥٨]، وفي ضوء عدم وجود معالجات موسعة لهذا الموضوع، فإنني شرعت في تتبع التاريخ العام لدار الإفتاء، مستعينًا بنوعين من المصادر، يحلو لي وصفهما بـ: مصادر خارجية، ومصادر داخلية:

أما **المصادر الخارجية**: فتتاول هذه المؤسسة على النحو الذي تقدم به نفسها للمجتمع المصري، ولا يوجد في هذه المصادر شيء ذو بال حول تلك المؤسسة بذاتها، فقط تتضمن تعليقات حول مختلف من شغلوا منصب مفتي الديار ودورهم العام، ومن بين أنماط هذه المصادر **معاجم سير** مشاهير العلماء والشخصيات المصرية البارزة، التي كتبها العلماء أنفسهم، أو البريطانيون (فلقد كانت دار المندوب السامي البريطاني تعد قائمة سنوية بالشخصيات المصرية البارزة)، أو وزارة الإعلام مؤخرًا، وعثرت على سير ذاتية إضافية في الفتاوى الإسلامية (وهي من الإصدارات الرسمية لدار الإفتاء، المجلد السابع، وبها سير المفتين الذين تقلدوا لاحقًا منصب شيخ الأزهر، ورؤساء جامعة الأزهر)، وعدد من مصادر السير الذاتية الأخرى ومن بينها، صور «قلمية» في التعريف بهم منشورة بمجلات إسلامية، وأخيرًا يعد النعي مصدرًا مهما للتعرف على إنجازات المفتين وسمعتهم.

ومن بين المفتين، مثل محمد بخيت، من كتب كتبًا ومقالات قبل رئاسته لدار الإفتاء، وأثناء شغله لهذا المنصب، وبعد نهاية خدمته، وتمدنا هذه الكتب بتفصيلات عن أفكار مؤلفيها، وقد تساعد في بعض الحالات في الإجابة على أسئلة من قبيل: السبب في تعيينه في هذا المنصب، والتعرف على مراحل تطور فكره، وقد وجدت بعض هذه الكتب في دار الكتب المصرية وفي المكتبات الاستشراقية الأوروبية، إلا أنه مما يؤسف له أن عددًا غير قليل منها مفقود على ما يبدو.

---

(٥٨) جاد الحق علي جاد الحق، مهام دار الإفتاء، ضمن: الفتاوى الإسلامية، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، (١٩٨٣م)، المجلد العاشر، ص٣٦٥٠ - ٣٦٦٦. ونسج على منواله بكل ما تحمله الكلمة من معنى كيمك عامة وحمزة على وجه الخصوص، الذي لم يضف غير النذر اليسير من المادة العلمية الجديدة، فيما لو استبعدنا تحليل كيمك المفصل للفتاوى المتعلقة بالوقف في الفترة من: (١٨٩٩ - ١٩٠٥م). انظر: عبد اللطيف حمزة، دار الإفتاء، ضمن: منبر الإسلام: العدد التاريخي، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، (١٩٨٣م)، ص٢١٤ - ٢١٨. وانظر:
Kemke, Andreas, Stiftungen im muslimischen Rechtleben des neuzeitlichen Agypten, Heidel - berger Orientalistische Studien, ed. AntonSchall, Frankfurt a.m.: Peter Lang, 1991.

ومحمد عبده واحد ممن شغلوا منصب مفتي الديار المصرية، وتتوفر عنه دراسات عديدة بلغات أوروبية، وفضلًا عن ذلك فإن «كيمك» حلل فتاويه المتعلقة بالأوقاف، ونشر محمد عمارة الأعمال الكاملة لمحمد عبده، والمعضلة بالنسبة لهذا المفتي ليست في العثور على مادة علمية، بل في موازنة التقويمات الكثيرة المتعارضة المكتوبة عنه بالفعل.

والنوع **الثاني** من المصادر الخارجية هو **الفتاوى المنشورة** بالصحف والمجلات، وهذه الفتاوى قليلة نسبيًّا من حيث العدد، لكنها بالغة الأهمية، وقوبلت تلك الفتاوى في بعض الحالات بالنقد، الذي هو مرة أخرى معلم ومفيد للغاية بالنسبة للمؤرخ، ويمكن القول بوجه عام: إن المجلات الإسلامية (المنار في المرحلة المبكرة، ومجلة الأزهر من الثلاثينيات، ونور الإسلام من الخمسينيات، ومنبر الإسلام من السبعينيات، وطيف كامل من المجلات الإسلامية الأسبوعية والشهرية) ـ: كانت هي المنابر الرئيسة للمناظرات العلمية الإسلامية في القرن العشرين، بيد أن ثمة فائدة ترتجى من الصحف والمجلات الأخرى بالنسبة لهذه الدراسة، وفي الصدارة منها الأهرام؛ لكونها الصحيفة المصرية الأولى، وللعلاقة الوثيقة بينها وبين النخب الحاكمة، خاصة بعد الثورة، وتقدم المجلات المناهضة للحركة الإسلامية في الثمانينيات والتسعينيات مثل روزاليوسف، والمصور، والأهالي معلومات قيمة عن المفتين وعن فتاويهم.

والمصدر الخارجي الأخير هو **محفوظات دار المندوب السامي البريطاني** (السفارة البريطانية لاحقًا) ومكتب العلاقات الخارجية، وكلاهما بمكتب المحفوظات العامة في لندن، وسجلات الثلاثين سنة الأخيرة غير متاحة للباحثين، وعلى أيَّة حال فإن أهميتها قد تكون أقل بكثير من تلك الخاصة بمرحلة ما قبل ثورة (١٩٥٢م)، والمادة الخاصة بالمفتين الرسميين في تلك الأرشيفات نادرة، وحين تظهر فإنها ترتبط في الغالب بالقلق المستمر في الأزهر، وبمحاولات إيجاد شيخ أزهر مناسب، ومع ذلك، فإن تشخيصها الصريح نوعًا ما لمن شغلوا منصب مفتي الديار المصرية مفيد؛ بوصفه مصدرًا مكملًا للسير الذاتية لهم التي كتبها مصريون، التي يغلب على مضمونها الطابع التقديسي، ويمكن القول: إن تلك المحفوظات تؤشر على ضآلة الأهمية السياسية النسبية لمفتي الديار المصرية في الفترة من: (١٨٩٧

حتى ١٩٥٠م)، ومع ذلك فإن حضور اثنين منهم في تلك المحفوظات هما (محمد عبده، وعبد المجيد سليم البشري) كانا أقوى بكثير من بقيتهم، كما وردت بها بعض تعقيبات أحيانًا عن اثنين آخرين هما: حسونة النواوي، ومحمد بخيت المطيعي)، أما الاثنان الآخران، فلم يرد لهما ذكر بها مطلقًا.

وتعزز تلك المحفوظات البريطانية التقويمات الواردة بمعاجم السير الذاتية المصرية، وتشدد هذه الدراسة على تجلية ذلك.

وعلى الرغم من تنوع تلك المصادر، فإنني لم أجد إجابة على العديد من الأسئلة المهمة، من قبيل: أسباب تنحي بعض مفتي الديار المصرية، وكان المصدر الوحيد الذي أمكنني التفكير في الاستعانة به هو إمكانية أن يضيف إلى معرفتي بتلك المسائل هو ذرية المفتين، ولم أوفق إلى العثور على هذا المصدر واستشارته إلا في حالة واحدة.

أما **المصادر الداخلية** لتاريخ وعمل دار الإفتاء، فهي سجلات دار الإفتاء؛ فكل الفتاوى الصادرة في شكل مكتوب، جرى استنساخها وإثباتها في سجلات على يد كتبة دار الإفتاء، والسجلات عبارة عن كتب بحجم بي ٤. والفتاوى مكتوبة فيها بخط اليد، وبلغ حجم تلك السجلات في نهاية عام: (١٩٩٣م) مائة وثلاثين مجلدًا، متضمنة قرابة ستة وستين ألف فتوى، مرتبة وفق التسلسل الزمني، وتحمل كل منها رقمًا، بحيث يبدأ كل سجل برقم (١)، وبالهامش يلي العدد، التاريخ الهجري بالنسبة للفتاوى الصادرة في أوائل عهد الدار، ثم في مرحلة لاحقة وفق لكلا التقويمين الهجري والميلادي، وعلاوة على ذلك، أضيفت كلمة مفتاحية للفتوى بالهامش، في أواخر العقد السابع من القرن العشرين على ما يبدو، بمناسبة نشر المجلدات الأولى من سلسلة: الفتاوى الإسلامية(٥٩)، وفي أغلب الأحوال تكون تلك الكلمة المفتاحية كلمة واحدة مثل «الميراث»، إلا أنها يضاف إليها محددات في بعض الأحيان، مثل: «درجات القرابة» و«منع الزوجة من زيارة أسرتها».

ويبدأ النص نفسه بالسؤال، أما البسملة والدعاء الاستفتاحي اللذان

---

(٥٩) سنناقش مسألة نشر سلسلة الفتاوى الإسلامية في المبحث الثاني الخاص بالمفتي جاد الحق علي جاد الحق من الفصل الثامن.

نجدهما في الفتوى المقدمة للمستفتي، فهي محذوفة هنا، ومن المعتاد أن يتضمن السؤال اسم المستفتي وعنوانه، أو اسم الوكالة الحكومية التي يعمل بها، ومن المفهوم أن السؤال يعاد تحريره بحيث يكتفى بذكر لبه، ومع ذلك توجد أسئلة كثيرة تتضمن تفصيلات ثانوية بالنسبة للفتوى، وينتهي السؤال عادة بعلامة استفهام، إلا أن ثمة صيغ أخرى له مثل: «وطلب بيان الحكم الشرعي في ذلك».

وتبدأ الإجابة في الفتاوى المعاصرة بعنوان: (الجواب)، أو بلفظة: (نفيد) إذا كانت الفتوى موجهة إلى جهة حكومية، وإذا كانت الفتوى متضمنة لأكثر من سؤال، فإن الإجابات تميز بحد فاصل بين كل منها، أو أحيانًا بترقيمها، أو بالبدء بصيغة «أما فيما يتعلق بالسؤال. . . .». وتختتم الإجابة بعبارة: (والله أعلم)، أو بعبارة: (والله ﷻ أعلى وأعلم)، ويضاف أسفل تلك الصيغة لفظة: (المسجل)، وهو الكاتب بدار الإفتاء الذي يسجل الفتوى، وأخيرًا يكتب أسفلها اسم المسجل.

ولما كانت كثير من الأسئلة المطروحة من الأسئلة الدارجة، فإن المفتي يكتفي بمجرد محاكاة فتاويه السابقة حول موضوعها، وبذا فإنه يعمل في الممارسة العملية مستعينًا بمجموعة من الإجابات المختزنة التي قد تحتاج إلى تفصيل فيما لو تضمن السؤال ملابسات خاصة، ومن الشائع أيضًا أن يحاكي المفتي فتاوى أسلافه حول قضايا معينة، وكما سنرى لاحقًا فإن سيد طنطاوي حاكى فتاوى جاد الحق حول القضايا الاقتصادية، إلى أن طور رؤية شخصية ونهجًا خاصًا به بخصوصها، وفتواه بخصوص عمليات تغيير النوع مماثلة حرفيًا للفتوى التي قدمها جاد الحق قبله بعشر سنوات.

وبالطبع كان هناك بعض الاختلافات والتطورات في تسجيل الفتاوى على مدى المائة سنة الأخيرة؛ فبعض المفتين الأوائل كتبوا السؤال بالحبر الأحمر، وبعض المفتين فحصوا السجلات، ثم أضافوا أسمائهم تحت الفتاوى، وفي حين كتب بعضهم اسمه بيده، فإن آخرين مثل: نصر فريد واصل وكتبته كانوا يمهرون الفتوى بختم يحمل اسمهم، وبعض المفتين كتب رقم الإجابة وتاريخها، بينما كتبهما معظمهم مع السؤال، والمجلدات الثلاث والثلاثين الأولى في غاية البساطة؛ فكل منها كتاب غلافه أحمر من

مائة صفحة، من نوع يمكن استخدامه في السجلات أو المحاسبات في أية إدارة حكومية، وبدءًا من المجلد رقم (٣٤)، اعتبارًا من السادس والعشرين من أكتوبر (١٩٢٩م) حتى الآن، تستخدم دار الإفتاء نوعًا آخر من السجلات، حجمه أكبر قليلًا، وكل مجلد منها يقع في أربعمائة صفحة، في هيئة نماذج مطبوعة مسبقًا بأعمدة في الهامش للرقم المسلسل والتاريخ والفتوى والملاحظات، ومكتوب أعلى كل صفحة: سجل الفتاوى، وعلى اليسار اسم المطبعة الأميرية، وأضيف إليها بعد الثورة، في الركن الأيمن أعلى الصفحة (جمهورية مصر العربية، وزارة العدل، دار الإفتاء).

ومن الممكن رصد تطور معين آخر باتجاه درجة أكبر من الشكلية في صيغ التعبير، ولكنه ليس أخاذًا بأي حال من الأحوال؛ فمن أواخر أربعينيات القرن العشرين كانت الصيغة التي استخدمها مخلوف هي: (سأل فلان قال: . . . . أجيب)، وهي صيغة تبدو بسيطة وقريبة من ممارسات المفتي التقليدية.

أما التطور الأكثر أهمية فهو إدخال المجلدات الموضوعية؛ فحين تولى حسنين محمد مخلوف الإفتاء عام: (١٩٤٦م) شرع في تصنيف الفتاوى المتعلقة بالأوقاف في مجلد خاص (المجلد: ٥٧). وحينما تولى حسن مأمون الإفتاء عام: (١٩٥٥م)، تم تخصيص مجلدات لفتاوى الميراث، بدءًا من المجلد: (٧٦)، ومجلات للفتاوى المقدمة للمصالح الحكومية. ومن الأمور الاكثر إفادة للباحث الفهارس الواردة في نهاية المجلدات الأحدث بدءًا من المجلد: (١١٣) في عهد جاد الحق.

وقصارى القول: إن سجلات دار الإفتاء مصدر معرفي ضخم؛ فهي مسجلة بالتفاصيل الدقيقة: التاريخ والرقم واسم المفتي واسم الكاتب، ومع ذلك فإن علينا أن نتذكر أن مفتي الديار يقدم كثيرًا من الفتاوى لأناس يأتون إلى الدار، أو بالتليفون مؤخرًا، وانطباعي الشخصي من أسابيع قضيتها للدراسة بدار الإفتاء في عامي: (١٩٩٢و ١٩٩٣م)، أن عدد من يأتون إليها طلبًا للفتوى قليل، ويدق التليفون باستمرار، إلا أنه يبدو أن المتصلين أناس يريدون مجرد التحدث مع مسؤوليها، ولا أدري كم من مكالمات كثيرة هو المتعلق بالفعل بطلب فتاوى.

وحين تفضل المسؤولون بالدار بالسماح لي بمطالعة سجلاتها في عامي: (١٩٩٢ و١٩٩٣م)، لزمني إعداد خطة لكيفية مباشرة البحث فيها، فمن الواضح أن من العسير على شخص واحد، قراءة ستة وستين ألف فتوى، ناهيك عن ترتيبها وتحليلها، لذا بدأت بإعداد مسرد لكل المجلدات (الملحق الثاني)، ثم النظر فيها بحثًا عمَّا تحتويه حول تاريخ الدار، وتبين لي أن هذا الأسلوب غير مثمر نسبيًا، باستثناء النسخة النادرة الخاصة بقرار تعيين المفتي، ومع افتراض أن نشرة الدار ستحتوي على معظم الفتاوى ذات الحيثية المهمة، قررت التركيز على عدد قليل من الموضوعات التي سأخصها بالدراسة في الفتاوى المنشورة، قبل الرجوع إلى السجلات، وكان هذا هو نهجي، خاصة في دراسات الحالة المتعلقة بالتأمين، واستطلاع الهلال، وشهادات الادخار، وفضلًا عن ذلك، فإنني وجدت أن المادة العلمية الخاصة بالفترة من: (١٩٧٨ حتى ١٩٩٣م) أجود في نوعيتها من نظيرتها الخاصة بالمراحل السابقة عليها؛ فلم تكن الفتاوى الصادرة بها مفهرسة مما ييسر الاطلاع عليها فحسب، بل يمكن النظر إليها في ضوء كون الرقابة على المطبوعات غلب عليها في الثمانينيات الطابع الليبرالي، مما سمح لي بمتابعة الحوار العام بخصوص الكثير منها.

ولقد ترددت خلال هذه الفترة على مصر جيئة وذهابًا، ومكثت بها ما يزيد قليلًا على نصف تلك المدة، مما مكنني من معرفة التاريخ الفكري والاجتماعي العام على نحو أفضل بكثير، ومن هنا فإن استخدامي لسجلات دار الإفتاء عن الفترة ما بين عامي: (١٩٧٨ و١٩٩٣م) كان أكثر كثافة واكتمالًا بالمقارنة بالفترات الأخرى، وعلى أيَّة حال فإن الفترة المذكورة كانت هي فترة إحياء بالنسبة لدار الإفتاء.

وخلاصة ما ندفع به في هذه المقدمة، أن دور الفتاوى بوصفها أداة فقهية إسلامية، ودور المفتين بوصفهم متخصصين في الفقه الإسلامي ـ: قد شهدا تحولًا جوهريًا في مصر القرنين التاسع عشر والعشرين؛ ومرد ذلك بالأساس هو نشأة دولة مركزية قوية، وجمهور مسلم على اتصال بوسائل إعلام جماهيرية جديدة.

وتنقب هذه الدراسة في تاريخ مفتي الديار المصرية عبر سجلات فتاوي

الدار، وعبر الصحافة والكتابات الإسلامية، وتؤكد على أن المفتي لا ينفرد بتعريف الإسلام للدولة المصرية؛ فقد تأثر الإطار الأوسع لهذه العلاقة بالمناخ السياسي السائد، الذي كان دائم التغيير خلال القرن العشرين، وكان لزامًا على المفتي أن يضع مواقف رؤسائه في اعتباره، وهذا هو السبب في تضمين أطروحة حول تاريخ دار الإفتاء ومفتيها دراسة التاريخ الشخصي للمفتي، ومنهجه، والأحداث والتحديات المهمة خلال فترة شغله لمنصبه، وتقوم الدراسة على فرضية أن المفتين الرسميين يسهمون بسعيهم لخدمة الدولة، وتعزيز سلطة كبار العلماء، ومناهضة الإلحاد والعلمنة، في إعادة تشكيل الإسلام على نحو يتسم بالبساطة، والعقلانية، والصحة، وسهولة التطبيق، وهي رؤية للإسلام، كان لها تأثيرها الكبير في القرن العشرين.

الفصل الأول

الخلفية المعرفية: التطورات السياسية والتعليمية والقانونية والدينية في القرن التاسع عشر

نشأت دار الإفتاء نتيجةً لتغيرات مثيرة في نظام المحاكم الأهلية المصرية فيما بين عامي: (١٨٨٠ و١٩٠٠م)، وعلى الرغم من أن سجلات الفتاوى الصادرة عنها تبدأ في نوفمبر: (١٨٩٥م)، فإنه ليس من السهل الإشارة إلى تاريخ نشأتها على وجه الدقة؛ ذلك أن تأسيس وضعية رسمية لمفتي مصر كانت عملية تدريجية، ولم تحظ بتوثيق يذكر حتى الآن.

وعلى حد علمي، لم يَستقَصِ أحد تاريخ دار الإفتاء بأيَّة درجة من درجات التفصيل، وأفضل ما عثرنا عليه في هذا السياق هو مبحث بالمجلد العاشر من الفتاوى الإسلامية بقلم المفتي جاد الحق، ضمن فتوى صادرة عام: (١٩٨١م)، معطاة لـ«المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية»، حول دور دار الإفتاء.

ومن غير المريح ـ كما يقول جاد الحق نفسه ـ أنه «على الرغم من كل الجهود المبذولة في البحث، وفي التدقيق في المصادر التاريخية، وحتى بسؤال مؤرخي الإسلام المعاصرين، فإنني لم أعثر على ما يحدد بداية تأسيس دار الإفتاء بشكلها الحالي قبل جمادى الآخرة عام: (١٣١٣هـ/ نوفمبر ١٨٩٥م)، بيد أن لقب (المفتي) أو لقب (مفتي الديار المصرية) يتكرر في لوائح وقوانين صادرة قبل ذلك التاريخ؛ كما سنبين فيما يلي»[1]، ثم عدد جاد الحق المصادر المختلفة التي يظهر فيها لقب مفتي مصر، أو حيث أسند

(١) جاد الحق علي جاد الحق، مهام دار الإفتاء، ضمن: الفتاوى الإسلامية، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، (١٩٨٣م)، المجلد العاشر، ص٣٦٥٠ ـ ٣٦٦٦، ص٣٦٥٣.

للمفتي الحنفي دور مماثل لدور مفتي مصر(٢).

وبدلًا من السير على نهج جاد الحق، للتأسيس لرصد تاريخي لنشأة دار الإفتاء، فإنني سأحاول في هذا الفصل وفي الفصلين التاليين له تقديم صورة عامة أشمل وأوسع نطاقًا لتاريخها، وغايتي هي وصف تطور دار الإفتاء على نحو يغدو معه معنى تمأسسها التدريجي واضحًا، وسأدفع بالقول بأن تطور دور المفتي في مصر القرن التاسع عشر ليس بعدًا من أبعاد عملية مأسسة أكبر فحسب، بل هو أيضًا تحول من مؤسسة إلى أخرى: من المدرسة الفقهية إلى المحكمة.

وفي حين أدى هذا التطور في القرن التاسع عشر إلى جعل المفتي الحنفي شخصية مركزية في الجهاز الإداري للدولة، فإن سلطته القانونية تقوضت في ظل التهميش المتزايد لنظام المحاكم الشرعية، ومحاولات تقنين القوانين من مطلع القرن العشرين، ومع ذلك فإن المفتين الأحناف نصبوا أنفسهم كمرجعية تستشيرها الحكومة والأفراد على حد سواء، وبدءًا بعمل المصلح الشهير محمد عبده، نجح المفتون في جعل صوتهم مسموعًا عبر وسائل الإعلام الجماهيرية الجديدة، وفي إعادة تعريف منصب المفتي على أنه وظيفة متعلقة بالخدمة العامة، بتقديم المشورة الروحية والدينية للأمة المصرية بكاملها.

وسيبدأ هذا الفصل برسم الخطوط العريضة للتطور السياسي والاجتماعي العام في مصر القرن التاسع عشر، مع العناية بوجه خاص بحظوظ جماعة العلماء ووضعهم في حقلي التعليم العالي والقانون، ثم ننتقل إلى مناقشة حركة الإصلاح الإسلامي ووسائل الإعلام الجماهيري الإسلامية ورؤاها بخصوص الفتوى واستخدامها لها، ويتعلق الفصل التالي بدراسة حالة عن إدخال البرق في العالم العربي، والفتاوى الصادرة بخصوص استعماله. ولما كان من المجمع عليه أنه ابتكار أوروبي وافد، فإنه أصبح محل جدل بخصوص إباحة المبتكرات المفيدة للصالح العام، وسنستخدم الفتاوى

---

(٢) المرجع المجلد العاشر، ص٣٦٥٤ - ٣٦٥٩. وتتبع كيمك تلك المصادر بالتفصيل. انظر:
Kemke, Andreas, Stiftungen im muslimischen Rechtleben des neuzeitlichen Agypten, Heidel - berger Orientalistische Studien, ed. Anton Schall, Frankfurt a.m: Peter Lang, 1991, Pp.12 - 16.

الخاصة باستخدام البرق كمثال توضيحي للعديد من النقاط في هذا الفصل، وأخيرًا: سيتتبع الفصل الرابع تاريخ دار الإفتاء نفسها، ويدرس المفتين الأوائل حتى عام: (١٩٢٠م) تقريبًا.

المبحث الأول

الإسلام والدولة في مصر القرن التاسع عشر

المطلب الأول: إطلالة تاريخية عامة

بترسيخ الألباني محمد علي أقدامه حاكمًا لمصر فيما بين عامي: (١٨٠٥ و١٨١١م)، دخلت مصر مرحلة تغيير سياسي واجتماعي سريع، وكانت مصر من الوجهة الرسمية جزءًا من الإمبراطورية العثمانية، منذ عام: (١٥١٦م)، إلا أن المماليك المحليين حازوا سلطة كبيرة بالفعل في القرن الثامن عشر.

ورغم اعتراف محمد علي بالسلطان العثماني في استانبول (وكان هو نفسه ضابطًا سابقًا في الجيش العثماني)، فإنه كان مستقلًّا ذاتيًّا عنه بكل معنى الكلمة في الواقع العملي، وبعد أن تعامل محمد علي بفاعلية مع الفرنسيين (الذين جاءت حملتهم الى مصر عام: ١٧٩٨م)، وبعد أن قام بمذبحة المماليك عام: (١٨١١م)، شرع في تعزيز سلطته ببناء جيش جديد وإدارة جديدة، وبدلًا من إعادة تأسيس طبقة محاربين مماليك، فإنه لجأ إلى التجنيد الإلزامي للفلاحين في جيش دائم، يعد واحدًا من أكبر الجيوش في العالم، ضباطه من الأتراك أو الألبانيين، مع استئجار أوروبيين كمستشارين.

وقسمت البلاد إلى محافظات ودوائر لكل منها سلطة محلية مسؤولة عن جباية الضرائب، والتجنيد، والأمن، والأشغال العامة، والصناعة، والإشراف على الزراعة، وفضلًا عن ذلك، تم إنشاء إدارات مركزية للأسطول البحري والجيش والمالية والصناعة والتعليم والشؤون الخارجية، وهكذا وسعت الدولة سلطتها وسيطرتها إلى حد كبير، وتواصل هذا التوجه ـ وإن بسرعة أقل ـ لالتقاط الأنفاس، في عهود خلفاؤه وأبنائه: عباس حلمي الأول (١٨٤٨ ـ ١٨٥٤م)، وسعيد (١٨٥٤ ـ ١٨٦٣م)، وإسماعيل (١٨٦٣ ـ ١٨٧٩م)، وتوفيق (١٨٧٩ ـ ١٨٨١م).

وكانت تكلفة إنشاء هذا الجيش الجديد وتجهيزه جد مكلفة، والسبيل الوحيد لتمويلها هو تبني سياسة تجارية جريئة وتوسعية، وفي غضون عام: (١٨٢٠م)، غدت الغلبة للتجارة مع أوروبا، التي بدأت قبل ذلك بقرون، وتوسعت في القرن الثامن عشر، على حساب التجارة العثمانية.

وحبذ محمد علي زراعة الأرز وقصب السكر، وبالأخص القطن الذي كان هو مصدر معظم عائدات الصادرات، ووجه استثمارات ضخمة للبنية الأساسية؛ مثل ميناء الإسكندرية، وقناة المحمودية، ثم في البرق، وخطوط السكك الحديدية في النصف الثاني من ذلك القرن.

وكانت كل هذه المشروعات - فضلًا عن المغامرات العسكرية في الجزيرة العربية، والسودان، واليونان، وسوريا - باهظة التكلفة. إلا أنه لم تظهر الحاجة إلى تمويل أجنبي إلا مع إنشاء قناة السويس في العقد السادس من القرن التاسع عشر؛ حيث لجأ إسماعيل باشا إلى الاستدانة، إلى الحد الذي أوقع مصر في الإفلاس في العقد السابع من ذلك القرن، وطلبت فرنسا وإنجلترا بوصفهما ممثلتين للمستثمرين الأوروبيين الرقابة على المالية المصرية، وفرضتا عليها حكومة بها وزراء أوروبيين عام: (١٨٧٨م).

وعبَّر التقشف الاقتصادي والاستياء القومي عن نفسيهما في ثورة عرابي (١٨٨١ - ١٨٨٢م)، وأجبر الضباط العرب المصريون بقيادة عرابي الحكومة على التنحي، وتم تعيين عرابي وزيرًا للحربية، إلا أن بريطانيا وفرنسا طلبتا إقالة الحكومة، ونفي عرابي، وفي ١١ يوليو (١٨٨٢م) قصف الأسطول البحري البريطاني الإسكندرية، وتم إنزال قوات برية بريطانية، وشرع عرابي في استجاشة المشاعر الإسلامية للسكان، وتنظيم المقاومة، ولكنه هزم في (١٣ سبتمبر) في معركة التل الكبير.

وما أن أمسك البريطانيون بزمام السلطة حتى قرروا البقاء في مصر، على الأقل من أجل السيطرة على قناة السويس، وقدر للوجود البريطاني في مصر البقاء حتى: (١٩٥٥م)، وإن كانت مفاوضات قد تمت من عشرينيات القرن العشرين حول كيفية استعادة مصر استقلالها من جديد في الوقت المناسب.

المطلب الثاني: نمو التعليم الابتدائي

شهد القرن التاسع عشر تغيرات جوهرية في السياسة التعليمية المصرية، ويرى جبرائيل باير أنه: «في عهد محمد علي كان من يتلقون تعليمًا رسميًا من أي نوع، لا يتعدون نسبة (٥٪) من الأطفال الذين تتراوح أعمارهم بين السادسة والثانية عشرة، وارتفعت تلك النسبة إلى (١٧,٥٪) عام: (١٨٧٥م)، ثم إلى زهاء (٢٥٪) عامي: (١٩١٣ ـ ١٩١٤م)(٣)، وتعد هذه الزيادة كبيرة باعتبار الأعداد المطلقة، بالنظر إلى معدل النمو السكاني في تلك الفترة، ولن تعرف مصر مثل هذه الزيادة ثانية، إلا في النصف الثاني من ذلك القرن.

فمن المعروف أن محمد علي حذر إبراهيم باشا من انتشار التعليم بأكثر مما يحتاج إليه الجهاز البيروقراطي للدولة، وهو اتجاه لقي صداه لاحقًا لدى اللورد كرومر(٤)، إلا أنه مع منتصف القرن بزغ اهتمام بالشأن العام بين الطبقات الثرية بالمجتمع المصري؛ الأمر الذي قاد إلى أمور من بينها الوعي بمزايا التعليم العام.

ولا غرابة ـ في ضوء ذلك ـ من أن صياغة مشروع قانون المدارس الأولية كان واحدًا من أول وأعقد المسائل التي ناقشها مجلس شورى النواب، عقب إنشائه عام: (١٨٦٦م)، وتم إصدار القانون عام: (١٨٦٨م)، ودمج ذلك القانون الكتاتيب في نظام المدارس الحكومية، ونص على نظام عام للمدارس الأولية بإدارة ومراقبة مركزيتين، مع تمويلها من الهبات والرسوم الحكومية والأوقاف، وتلى ذلك إنشاء أول مدرسة للفتيات عام: (١٨٧٣م)، ومدرسة إعداد المعلمين الشهيرة ـ دار العلوم ـ عام: (١٨٧١ ـ ١٨٧٢م)(٥).

ولم يحالف التوفيق، محاولة إلزام الكتاتيب بتعليم الحساب إلى جانب تحفيظ القرآن وأساسيات القراءة والكتابة، أما في المدارس الحكومية من جهة، وفي دار العلوم من جهة أخرى، فكانت للعلوم الطبيعية مكانة محورية.

---

(٣) Baer Gabraiel, Studies in the Social History Of Modern Egypt, Chicago, 1969, P.227.

(٤) Steppat, Fritz, National Eduction Projects in Egypt before the British Occupation, In: Beginnings of Modernaization in the Middle East, Edited by: P. &Chambers, Chicago: Chicago University Press, 1968, PP. 281 - 297.

(٥) Ibid, PP. 287 - 292.

ووفق تقديرات هايورث دين، فإن الحجم المطلق لنظام التعليم الابتدائي كان كما يلي: عدد طلاب الكتاتيب: (١١١٨٩٦) عام: (١٨٧٥م)[٦]، ويضاف إلى ذلك قطعًا المدارس الرسمية الجديدة التي انتظم فيه في نفس ذلك العام (٥٣٩٢) تلميذًا، من بينهم (٨٩٠) فتاة. وأخيرًا: فإن إحصائيات عام: (١٨٧٨م) تشير إلى أن عدد الطلبة بلغ (١٢٥٣٩) بالمدارس الأجنبية وغير الإسلامية، من بينهم (١١٣٩) طالبًا مسلمًا[٧].

المطلب الثالث: مكانة العلماء في المجتمع المصري في القرن التاسع عشر:

العلماء، كما سلف القول، هم من خريجي المدارس الدينية، وكانت تلك المدارس في مطلع القرن التاسع عشر هي مدارس التعليم العالي الوحيدة، ومعنى هذا: أن العلماء كانوا يحتكرون فعليًا الوظائف المتصلة بفن الكتابة: الخطاطين والكتبة والمدرسين والقضاة، وكانوا هم العمود الفقري للإدارة الحكومية الصغيرة التي وجدت آنذاك، وكتبت بحوث كثيرة عن وظيفتهم كوسطاء بين الشعب والحكام والمماليك، الذين هم من أصل تركي (مثلهم مثل الوالي العثماني)، وينظر إليهم بالتالي على أنهم أجانب.

---

(٦) Heyworth - Dunne, J., An Introduction to the History of Eduction in Modern Egypt, London: Frank Cass, 2nd Edition, 1968, P.385.

(٧) ثمة بحوث جمة في هذا المضمار، وحتى عام: (١٩٧٠م) تقريبًا كانت بؤرة البحث هي تاريخ أعلام المفكرين، خاصة من احتك منهم بالعالم الأوروبي؛ من أمثال رفاعة رافع الطهطاوي، ومن صاغوا استجابة إسلامية حداثية على التحدي الأوروبي، وفي مقدمتهم محمد عبده، ومحمد رشيد رضا. ودراسة حوراني الخاصة بالفكر العربي في العصر الليبرالي واحدة من أهم نماذج هذا الاتجاه المعني بتاريخ الأفكار، واستلهامًا لأفكار جبرائيل باير على ما يبدو ظهرت عدة دراسات اجتماعية أكثر شمولًا عن علماء القرن التاسع عشر، وتتصدرها من حيث الأهمية دراسة مارسوت وكرسيليوس.. وتطبق تلك الدراسات منهجًا متطابقًا بدرجة أو بأخرى، بالنظر في مصادر في مقدمتها: أعمال المؤرخ عبدالرحمن الجبرتي، والديواني علي باشا مبارك، وينتقوا منها كل ما يستطيعون استخلاصه من معلومات خاصة بالعلماء وبمؤسسات العلماء، والكتاب الرابع من الخطط التوفيقية لعلي مبارك على وجه خاص مفيد في دراسة الأزهر، ورغم ما بهذه الدراسات من فكر معرفي، فإنها متخندقة في نظرية الحداثة إلى درجة عجزت معها عن ملاحظة أية تطورات غير مرتبطة بوجود الأوروبيين، فهي تركز بالكلية على المكانة الاجتماعية لتلك الجماعات وعلاقتها بالسلطة، أما الدراسات اللاحقة؛ مثل كتب ديلانوي وميتشل فتحاول دمج الوصف الاجتماعي العريض مع دراسة نخبة من العلماء، في محاولة منها لنقل فكرة الكيفية التي تم بها تصور التغير الاجتماعي، ومع أن ذلك هو الطابع الغالب، فإنه فتح مجالًا أوسع للتفسير.

وثمة نماذج لعلماء أصحاب مواقف نشطة في الدفاع عن الشعب في مواجهة الحكام، إلا أن مصالح كبار العلماء بوجه عام كانت متناغمة بشدة مع مصالح المماليك الذين كانوا يغدقون عليهم من الهبات والأوقاف[٨].

ومنذ الفتح العثماني لمصر عام: (١٥١٧م) كان هناك تقليد استيراد كبار القضاة من استانبول، ولم يكن هؤلاء بالتالي من المتخرجين في جامعة الأزهر، التي كان خريجوها يعملون بالأساس معلمين في الأزهر نفسه أو في المدارس في ربوع مصر أو بالخارج، ونجح الأزهر في القرن الثامن عشر تحت قيادة شيخه[٩]، في توطيد مكانته بفرض تعيين مرشحيه بالمحاكم، وارتبط ذلك بنجاح بعض العلماء في تولي أمر ضريبة الالتزام العقارية، مما عاد عليهم بثروات كبيرة وبمكانة اجتماعية رفيعة.

ومثَّل الغزو النابليوني لمصر عام: (١٧٩٨م) واستيلاء محمد علي على السلطة، نهاية النفوذ التركي على المحاكم المصرية، ومن ذلك الحين فصاعدًا أصبح معظم القضاة من خريجي الأزهر، ومع ذلك فإن مكانتهم لم تكن مُؤَمَّنَةً بأي حال من الأحوال.

ومن الغريب أن نفوذ العلماء وثقتهم في أنفسهم بلغت ذروتها أثناء الحكم الفرنسي[١٠]؛ فقد نجحوا في الاستيلاء على كثير من وظائف أمراء المماليك الهاربين الخالية، ونشطوا في السنوات غير المستقرة التي تلت رحيل الفرنسيين في العمل كوسطاء بين مختلف القوى الساعية للسلطة.

وكما أوضح دانيال كرسيليوس؛ فإن إخفاق العلماء في تصور نظام اجتماعي مختلف هو الذي أدى بهم إلى عرض الإمارة على محمد علي،

(٨) انظر في العلاقة بين الشعب والمماليك، ونموذج الشيخ الشعبي أحمد الدردير في أواخر القرن الثامن عشر:

Crecelius, Daniel, nonideological Responses of the Egyptian Ulama to Modernaization, In: N. R. Keddie (editor), Scholars, Saints, and Sufis, Berkeley: University of California Press, 1972, PP. 167 - 209. &Schulze, R. Islamischer Internationalismus im 20, Jahrhundert, Leiden: Brill, 1990, P. 19

(٩) حول تاريخ منصب شيخ الأزهر راجع:

Afaf Lutfi, al - Sayyid Marsot, The Beginning of Modernaziation among the Rectorsof al- Azhar 1798 - 1879,, In: Beginnings of Modernaization in the Middle East, Edited by: P. &Chambers, Chicago: Chicago University Press, 1968, PP.267 - 280.

(١٠) Baer Gabraiel, Studies in the Social History Of Modern Egypt, Chicago, 1969, P.219.

الذي بدأ بعد ذلك بعامين اثنين، في: (١٨٠٩م) في مصادرة أراضيهم، وحرمانهم من نفوذهم[١١]، في سياق مسعاه للتخلص من المنافسين السياسيين، وفي مقدمتهم: المماليك، والاستيلاء على ممتلكاتهم.

ونجح محمد علي بالسيطرة على الكثير من الأوقاف في حرمان العلماء من مصدر ثروتهم، وانخفضت أجورهم، وساء حال المساجد، واعتبارًا من العقد الأول من القرن التاسع عشر جرى إرسال بعثات تعليمية إلى فرنسا، واستخدام خبراء أجانب لبناء الجيش وتحسين أنظمة الإدارة وجباية الضرائب.

ومعنى ذلك أن الأموال التي أنفقها نظام الحكم الجديد ذو النزعة التجارية ـ لم تذهب إلى العلماء، ومع ذلك فإنهم ظلوا لا غنى عنهم للعمل معلمين وقضاة، ولم يقم النظام بشيء يذكر لمنافستهم في تلك المجالات، إلا أن جهود الحكومة كانت موجهة صوب أهداف وجماعات أخرى، واستطاع بعض كبار العلماء أن يحافظوا على مكانتهم وعلى علاقاتهم الممتازة مع النظام الحاكم، وواصلوا في بعض الحالات تقليد العمل بالتجارة، إلا أنهم ـ كجماعة مرتبطة بمؤسسة المدرسة ـ مروا بظروف صعبة، ورأوا أن رياح عصرهم غير مواتية لهم.

المطلب الرابع: تنظيم الطرق الصوفية

هكذا كان وضع العلماء كطبقة في منتصف القرن التاسع عشر، وما نود معرفته هو: عددهم ونفوذهم وانقساماتهم الداخلية، وقد يكون من المناسب تصنيف العلماء في ثلاث فئات، وإن كانت تتشابك على الدوام؛ فهم مرتبطون بمؤسسات مختلفة، شهدت كل منها تغييرًا تنظيميًا ملحوظًا في القرن التاسع عشر؛ فقد كان العلماء المعلمون، والقضاة مجموعتين متمايزتين من المتخصصين الإسلاميين، أما الفئة الثالثة فهي: الصوفيون، وسنتناول وضعية وحظوظ العلماء الذين عملوا بالمحاكم وبالتدريس بالتفصيل في الفصول

---

(١١) Crecelius, Daniel, nonideological Responses of the Egyptian Ulama to Modernaization, In: N. R. Keddie (editor), Scholars, Saints, and Sufis, Berkeley: University of California Press, 1972, PP. 167 - 209.

التالية، أما هنا فسأصف بإيجاز طرق المتصوفين؛ حيث إنها تمثل نظيرًا موازيًا لاهتماماتنا الأكثر مباشرة بالتربية والتعليم والمحاكم.

فالمتصوفون مسلمون يبحثون عبر الاجتهاد في الصلاة وذكر الله تعالى وأسمائه، عن بعد روحي في حياتهم، أكثر ذاتية واستيعابًا، ونظمت الصوفية بدءًا من القرن الثاني عشر في طرق، لكل طريقة منها برنامج تدريبي خاص، وتاريخ مقدس، وتوجه روحي يربط الفرد الصوفي بمؤسس الطريقة عبر الشيخ المرشد، ومن ثم فإن كل طريقة من تلك الطرق تضم سلاسل طويلة من الشيوخ والمرشدين الروحيين، وعلى الرغم من الكثير من وقائع المنافسة بين تلك الطرق، فإنها تتفق إلى حد ما في رؤيتها العامة للعالم، ونظامها مرن بما يسمح للمريدين الصوفيين بالسعي للمعرفة عبر العديد من الطرق، أو حتى لأن يشكلوا في بعض الحالات طريقة خاصة.

وكانت الطرق لفترات طويلة من التاريخ المصري هي المنظمات الاجتماعية الكبرى، مع تمتع بعض الطرق بعلاقات وثيقة مع حرف ونقابات معينة، ومنح محمد علي عام: (١٨١٢م)، الشيخ البكري، الذي كان شيخ واحدة من أهم الطرق، لقب: شيخ مشايخ الطرق، في مسعى منه لكبح نفوذ الأزهر.

وتبين أن ذلك الإجراء كان موفقًا؛ فقد أثبت الشيخ البكري أنه زعيم قدير، وظل في منصبه حتى وفاته عام: (١٨٥٥م)، وورثته عنه عائلته، التي ظلت لها الريادة على الطرق حتى عام: (١٩٤٧م)[(١٢)].

وشملت وظيفة شاغل هذا المنصب تسوية المنازعات بين الطرق، وتسجيل الأحكام والشكاوى، وتمثلت القضايا النموذجية المثارة في محاولات فرع كبير من طريقة الحصول على الاعتراف به كطريقة قائمة بذاتها، أو النزاع حول حقوق الاحتفال في حي أو ناحية معينة[(١٣)].

---

(١٢) De Jong, F., Turuq - and Turuq - Linked Inistitutions in 19th Century Egypt, Leiden: Bill, 1978, PP.20 - 30.

(١٣) يكشف مخطوط يعود إلى عام: (١٨٤٨م) أن الشيخ البكري شعر بالحاجة إلى التدقيق في تاريخ وسلاسل شيوخ الطرق الرئيسة وفروعها ليتمكن من اتخاذ قرارات ملائمة فيما ينشب من منازعات في المستقبل. انظر:

De Jong, F., Turuq - and Turuq - Linked Inistitutions in 19th Century Egypt, Leiden: Bill, 1978, Pp.20 - 30. note180.

ومع إلغاء النقابات مع نهاية القرن التاسع عشر، صارت الطرق هي المنظمات غير الحكومية الأهم في مصر، وقدر الشيخ البكري عدد أعضائها برقم متفائل هو مليون ومائة ألف مريد(١٤)، بيد أن ذلك كان مقدمة للتردي العام في عدد الأعضاء، وفي الجاذبية في النصف الأول من القرن العشرين، نتيجة المنافسة من الأحزاب السياسية الجديدة والجمعيات الخيرية، وما شاكلها، فضلًا عن فقدان النفوذ السياسي والوجاهة.

ومن العوامل المهمة التي أسهمت في أفول نجم الطرق ـ: الانتقادات المتزايدة للممارسات الصوفية من أعضاء كل من الحركة الوطنية وحركة الإصلاح الإسلامي الجديدتين، وانصب الهجوم على المتصوفين على اتهامهم بتعتيم وابتذال تعليمات الإسلام النقية العقلانية، للظهور بمظهر المساكين، وللتواطؤ مع الفرنسيين والإنجليز.

ودرءًا لهذه الانتقادات أصدر الشيخ البكري تعميمًا عام: (١٨٨١م) لرؤساء الطرق يحظر معظم الطقوس المغالية، وغيرها من الممارسات الجالبة للوم؛ مثل الاختلاط بين الجنسين في زيارة أضرحة الأولياء؛ وردت بعض الطرق الكبيرة بإعاقة تطبيق تلك التعليمات، واستدعى تطويعها، إصدار مجموعة جديدة من القوانين عام: (١٨٩٥م)، تؤكد على حرمة معظم ما احتوته تلك التوجيهات من محظورات، ولكنها تنقل السلطة في نفس الوقت من الشيخ البكري، إلى مجلس من خمسة شيوخ طرق منتخبين يسمى: ديوان المشايخ(١٥).

ويتولى هذا المجلس الذي يترأسه الشيخ البكري (المعين بفرمان خديوي) السيطرة على كافة الطرق، مع إلزامها من ذلك الحين فصاعدًا، إلى تقديم حسابات، وقوائم بأعضائها وأنشطتها، وتقديم تقارير سنوية إلى المجلس، ومع أن بعض الطرق تجاهلت تلك القواعد إلى حد ما، فإن ديوان المشايخ أصبح ممثلًا قويًا للدولة في مواجهة الطرق، وللطرق في مواجهة الدولة.

---

(١٤) Ibid, P.172, note180.

(١٥) De Jong, F., Turuq - and Turuq - Linked Inistitutions in 19th Century Egypt, Leiden: Bill, 1978, P.201.

ونخرج من هذه النبذة عن تطور الطرق الصوفية بانطباع عن حجمها وتاريخ التدخل الحكومي في شؤونها؛ بدءًا من محاولات محمد علي الساعية إلى المركزية، حتى اكتمال التنظيم الرسمي لها في عهد الخديوي عباس حلمي، وسيتكرر هذا النمط مع قدر من الاختلاف بالنسبة لتطور التعليم والمحاكم؛ فقد كان عام: (١٨٩٥م) حاسمًا بالنسبة لتلك المجالات الثلاثة، ومن الأمور ذات الدلالة أن ذلك العام كان حَيَويًا في نشأة دار الإفتاء.

المبحث الثاني

الأزهر والتعليم العالي الإسلامي

المطلب الأول: **التاريخ التنظيمي للأزهر**

من المجمع عليه بوجه عام أن علماء الأزهر لم يشعروا بأنهم لدى الفرنسيين شيئًا يمكنهم ان يتعلموه منهم. وباستثناء واحد أو اثنين منهم، لم يكن للعلماء اتصال يذكر مع العلماء الفرنسيين، ولم يبدو أي اهتمام بمعارفهم(١٦).

ولم يقتصر الأمر في عهد محمد علي بدوره على تقويض الأوضاع المالية للأزهر، بل تعدى ذلك إلى اختيار ذلك الوالي المتعمد للشيوخ الذين لا يتوجس منهم ضررًا سياسيًا للمشيخة، وجرى تثبيط العلماء عن التجرؤ على إدخال أي إصلاح بالجامعة، أو عن أي تدخل في الحياة العامة، وعلى الرغم من أن أعضاء البعثات التعليمية المبتعثين إلى أوروبا كانوا بالضرورة من بين الأزهريين، فإنهم «وجدوا أنفسهم بعد عودتهم على غير وفاق مع العناصر المحافظة في الأزهر، حيث إن كيفية بروزهم وعملهم لم تكن مماثلة لتلك الخاصة بالتقليديين»(١٧).

وعلى الرغم من فتح مدارس جديدة، فإن الأزهر ظل بلا منازع هو مركز الحياة الفكرية في مصر، وسمح العلماء لأنفسهم بترف ازدراء اللغة

---

(١٦) الاستثناء الرئيس هو العالم حسن العطار: انظر نبذة تعريفية عنه في:
Gran, Peter, Islamic Roots of Capitalism. Austin: University of Texas Press, 1979.

(١٧) Jomier, J., al - Azhar, In: Encyclopaedia of Islam, Leiden:Bill, 1960, Vol.1, P.817.

العربية الفنية الجديدة التي خلقت من رحم ترجمة الكتب العلمية الأوروبية، ولما كانت الحكومة قد تركت الأزهر وشأنه إلى حد ما، ولم يكن من المرتقب قيام أعضاء هيئة التدريس به بأية محاولات للإصلاح؛ فإن كل شيء فيه جرى على النحو المعتاد، بينما تغير العالم من حوله.

وفي عام: (١٨٦٤م) اختار الخديوي إسماعيل الشيخ مصطفى العروسي (١٨٦٤ ـ ١٨٧٠م)، لمشيخة الأزهر، وشجعه على العمل من أجل إصلاح يستعيد الانضباط والنظام بين المعلمين والطلاب على حد سواء، وتحسين معيار القضاة(١٨).

ونظرًا لما ووجه به هذا المسعى الإصلاحي من تعويق بالغ من جانب العلماء، فإن مهمته لم تنجز، وانتقلت إلى خلفه محمد العباسي المهدي (١٨٧١ ـ ١٨٨٦م) الذي أنيط به تحقيق جانب من ذلك الإصلاح عبر مرسوم صدر عام: (١٨٧٢م)، . ومن بين أبرز الجديد في هذه الإصلاحات منح درجة العالمية في نهاية الدراسة، التي تحددت بأحد عشر مقررًا، سرعان ما غدت، على مضض من العلماء التقليديين، هي المقررات التي تدرس بالأزهر، فقبل ذلك بخمس سنوات كان عدد المقررات الدراسية واحدًا وعشرين مقررًا(١٩)، وفضلًا عن ذلك فإن عام: (١٨٧٢م) شهد افتتاح كلية دار العلوم، التي مثلت أول تحد حقيقي لاحتكار الأزهر لإعداد المعلمين، ولكنها كانت صغيرة، وأريد لها آنذاك أن تستقطب طلابها من بين خريجي الأزهر.

وتعطي أعداد الطلاب التي وردت بدراسة لـ «هايورث دونين» للعام: (١٨٧٥م) في المراكز الرئيسة في مصر، انطباعًا عن حجم الأزهر آنئذ: الأزهر

---

(١٨) Marsot, Afaf Lutfi as - Sayyid, The Beginning of Modernaziation among the Rectors of al - Azhar 1798 - 1879,, In: Beginnings of Modernaization in the Middle East, Edited by: P. &Chambers, Chicago: Chicago University Press, 1968, PP.267 - 280.

وانظر لمحة تعريفية بالشيخ مصطفى العروسي في:

Delanoue, Gilbert, Moralistes et politiques musulmans dans l, Egypte du xix siècle, Cairo, IFAO, 1982.

(١٩) Marsot, Afaf Lutfi as - Sayyid, The Beginning of Modernaziation among the Rectors of al - Azhar 1798 - 1879,, In: Beginnings of Modernaization in the Middle East, Edited by: P. &Chambers, Chicago: Chicago University Press, 1968, P.280.

(١١٠٩٥) (من بينهم (١٢١٤) أجنبيًّا)، والمعهد الأحمدي بطنطا (٣٨٢٧)، ومسجد إبراهيم باشا بالإسكندرية (٤١٣)، بإجمالي يناهز (١٥) ألف طالب[٢٠].

ويضاف إلى ذلك عدد غير معروف من الطلاب، ولكنه قد لا يكون جد كبير، كانوا يتدربون على نحو خاص على يد علماء محليين بالمساجد الرئيسة بالمدن الكبرى خاصة في الوجه القبلي.

وشهد عام: (١٨٩٥م) انطلاق مسيرة إصلاحات إدارية أبعد مدى؛ بإنشاء: مجلس إدارة الأزهر، المشكل من شيخ الأزهر ومفتي المذاهب الأربعة وممثلين للحكومة[٢١]، وبالإضافة إلى ذلك تم ضم معاهد طنطا ودمياط ودسوق إلى الأزهر، وصاحب تلك الفكرة هو الإمام محمد عبده الذي حصل هو نفسه على مقعد في ذلك المجلس بوصفه أحد ممثلي الحكومة، وبهذا القانون تمت مأسسة التدخل الحكومي، والاعتراف بشيخ الأزهر كشيخ لكل العلماء المصريين.

وأضاف قانون صدر عام: (١٩٠٨م) مجلسًا آخر هو: المجلس الأعلى، وأنيطت به مسؤولية ميزانية الأزهر، وفي عام: (١٩١١م) صدر قانون ثالث شامل للغاية، نشأ بموجبه مجلس ثالث هو: هيئة كبار العلماء، التي أنيط به أمر المسائل الدينية والسياسية، ويرأس شيخ الأزهر كل تلك المجالس، وأعطيت لها سلطات انضباطية، بلغت بالنسبة لهيئة كبار العلماء حد سلطة تجريد عالم من لقبه لازدرائه الإسلام، وهي سلطة مورست، على سبيل المثال، في الحالة الشهيرة الخاصة بعلي عبد الرازق.

وبالإصلاحات التي تمت فيما بين عامي: (١٨٩٥ و١٩١١م) صار الأزهر مؤسسة حديثة ذات إدارة مركزية وقيادة مسؤولة عن النظام التعليمي الإسلامي في كل ربوع مصر، وشهد النصف الأول من القرن العشرين

---

(٢٠) دقة هذه الأرقام غير مقطوع بها، إلا أن هناك اتفاقًا بشكل ما على صحتها التقريبية. انظر:
Heyworth - Dunne, J., An Introduction to the History of Eduction in Modern Egypt, London: Frank Cass, 2nd Edition, 1968, P.405.

(٢١) انظر وصف هذه الإصلاحات والتعقيب عليها في:
Crecelius, Daniel, nonideological Responses of the Egyptian Ulama to Modernaization, In: N. R. Keddie (editor), Scholars, Saints, and Sufis, Berkeley: University of California Press, 1972, PP. 167 - 209.

صراعًا متكررًا بين الملك والبرلمان حول انتخاب شيخ الأزهر، وكان الطلبة والمعلمون الأزهريون معادين بشدة للبريطانيين، ولعبوا دورًا بارزًا في ثورة (١٩١٩م)، وحافظوا في السنوات التالية على علاقات وثيقة مع حزب الوفد، إلا أنهم اعتبروا الملك حاميهم الرئيس بعد عام: (١٩٢٦م)[٢٢].

وتضاءلت حظوظ العلماء كطبقة، وبات من العسير على المرشحين منهم للوظائف أن يعثروا عليها؛ فقد صار القادة الوطنيون الجدد باطراد من خريجي نظام التعليم العلماني، ممن لا يشعرون برباط وثيق بينهم وبين الأزهر، وفي عام: (١٩٦١م) فرضت الحكومة الاشتراكية على الأزهر إعادة هيكلة كاملة، وتمت بذلك عملية دولنته، وفي نفس الوقت تم ضمان استمرار نظام تعليم، فقد خريجوه، مع إلغاء المحاكم الشرعية عام: (١٩٥٦م) منفذًا رئيسًا للتوظيف.

المطلب الثاني: أسلوب التعليم الأزهري

من المجانب للصواب: الحديث عن نظام تعليمي قومي في مستهل القرن التاسع عشر؛ فالتعليم حينها لم يكن يشكل نظامًا؛ فهو كان تعليمًا خصوصيًّا دون أي تنسيق حقيقي يذكر بين مختلف مؤسساته، بل حتى داخل كل مؤسسة منها، ولم يكن الطلاب يحصلون على شهادة قياسية، ولا المعلمون يحملونها، وكان التعليم يتم على نحو غير رسمي في حلقات يشرح فيها الشيخ كتبًا تقليدية في علم الكلام أو الفقه ويعقب عليها.

وثمة تعدد في وجهات النظر بين الباحثين حول الجدوى العملية للإصلاحات التي تمت في أواخر القرن التاسع عشر؛ فمن وجهة النظر التقليدية ـ التي يمثلها كريسليوس ومارسوت ودودج على سبيل المثال ـ أن «العلماء كانوا هم العقبة أمام عملية التحديث التي كانت حتمية ومحل ترحيب من كل الفئات الأخرى»[٢٣]؛ فالأزهر مؤسسة فاقدة للكفاءة، تخرج

---

(٢٢) أرسل علماء الأزهر التماسًا إلى الملك فؤاد يطلبون منه أن يتولى شأن الأزهر بنفسه، وخلال العقدين التاليين انتهج كل من فؤاد وفاروق سياسة قوامها الاهتمام المكثف للغاية تجاه الأزهر، راجع نص هذا الالتماس هذه في:

Foreign Office archieves, In:The Public Records Office, 141/530/408/64, dated 19 October 1926.

(٢٣) Dodge Bayard, al - Azhar, AMillienium of Muslim Learning, WashingtonD.C., The Middle East Institute, 1961, PP.107 - 122.

خريجين لا يمكنهم غير تأبيد نظام مفارق للتاريخ، وتجارى هذا التصور تقارير معاصرة عديدة حول حالة التعليم في الأزهر.

وبالمقابل، يقدم تيموثي ميتشل صورة أكثر إيجابية عن التعليم الأزهري في منتصف القرن التاسع عشر في كتابه الموسوم: (استعمار مصر)، وبؤرة دراسته هي تأثير الاستعمار، والتحول التدريجي وغير الملحوظ في المنظور في أعقابه، أو بالأحرى مشروعات التحديث الكبرى التي جرى الشروع فيها قبل مجيء الاحتلال البريطاني.

فالفكرة الرئيسة وراء كافة جهود بناء الخرائط والحساب والقياس والتخطيط ـ: هي الطموح الاستعماري في الحصول على مجموعة من المعلومات النسقية؛ بغية هيكلة مادتها وجعلها أكثر فاعلية، ولم يتم ذلك بالنسبة لمسح الأرض فقط، بل طال فضاء المدن والزمن والأجهزة والتعليم.

بتعبير آخر، تمت إعادة تشكيل كل شيء، وبات من العسير بعد ذلك تصور الوضعية التي كانت عليها الأمور من قبل إلا على أنها كانت حالة عدم نظام أو فوضى، ونظر إلى المشروع الاستعماري على أنه إعادة تأطير، لخلق نظام من لا نظام، ولا غرابة ـ في ضوء ذلك ـ أن وصف كافة المصلحين عصر ما قبل الإصلاح بأنه حالة فوضى، ووفق ما يقوله ميتشل، فإن: «العلماء كانوا متشبثين بنظام يعمل بالفعل، ولكن مزاياه لم تعد محسوسة بالنسبة للأجيال المتعاقبة»، وجوهر قناعة ميتشل أنه كان هناك نظام قديم، وكان يطمح في اكتشافه وبيانه.

ويقول ميتشل: إن النظام القديم فيما يتعلق بالأزهر هو: «نظام النص»، فالنص المتداول (المتن، الشرح، الحاشية، التقرير)، كان يتكرر في برنامج يومي: تلاوة القرآن في الصباح، ثم الحديث، والتفسير والفقه، ويختتم في المساء بأدعية صوفية، ويتوافق ذلك مع برنامج تأهيل العالم كله: حفظ القرآن في الطفولة، ثم تعلم العبادات والتفسير، وهلم جرا(٢٤).

وبهذا الشكل كانت نفس طريقة التعليم واحدة على المستويين الجزئي والكلي، وفق تصور كوني كيفي. فنظام النص مماثل لنظام العالم في تصور

Mitchell, Timothy, Colonizing Egypt, Cambridge:, Cambridge University, 1988. P. 83. (٢٤)

العلماء، ومعنى هذا من الناحية العلمية هو: تعليم بدون مناهج دراسية أو خطط أو فصول دراسة أو جداول زمنية؛ حيث لم يكن لازمًا أن يتعلم الطلاب نفس الأشياء بنفس النظام وبذات السرعة، ويصف ميتشل هذا النظام بأنه خال من الإكراه، ويضيف:

«كان التعليم يتم على أنه علاقة قد توجد ـ كما هو الحال في أية حرفة ـ بين الأفراد الدارسين ومدرسيهم في اتجاهين؛ فالمبتدئون يتعلمون من بعضهم البعض، وفق استعداداتهم المختلفة، بذات قدر تعلمهم من أساتذتهم؛ بل إن الأساتذة يواصلون التعلم ممن لديهم مهارات أخرى، ممن أتقنوا معرفة نصوص أخرى، ومنهج التدريس هو المحاجَّة والملاحاة وليس المحاضرة، وبوسع الفرد أن يختلف فيما لو وجد ذلك ملائمًا، لكنه من غير الممكن أن يكون سلبيًا، وأيًّا كانت العقوبات التي قد يتم توقيعها على الطلاب غير المنضبطين، فإنه لم يكن هناك أي نظام لإبقائهم تحت إشراف أو مراقبة دائمة، أو إجبارهم على الدراسة لدى معلم بعينه، أو البقاء في مكانهم، أو مواصلة مهمة تعليمية معينة لمدة محددة، وأيًّا كانت أوجه الضعف في هذه المنهجية، فإنها جعلت الجامع الأزهر أقدم مركز للعلم والفقه في العالم»[٢٥].

وقد يكون سامي زبيدة مُحقًّا في انتقاده لوصف ميتشل لنظام التعليم بالأزهر على نحو يجعله نموذجيًا على هذا النحو؛ حيث إنه أصبح في أواخر القرن التاسع عشر على الأقل نظامًا عديم الفاعلية، وينقل زبيده وصف الإصلاحي الإمام محمد عبده ـ (الذي لم يستطع على حد قول ميتشل أن يجاري النظام القديم) ـ للتعليم الأزهري بأنه كان: فوضى كاملة، مختلف للغاية عن إجراءات الإعداد لأية مهنة، ليس فقط من زاوية ما استشعره ميتشل من غيبة النظام الرسمي فحسب؛ بل لخلوه من أية معايير واضحة.

فالتعليم كان قاصرًا من الناحية العملية على ما يتراوح بين ثلاثة أشهر وأربعة أشهر سنويًا، وتردت حالة بعض العلوم الإسلامية الرئيسة إلى حد التشوش، وكان كثير من الطلاب لا يجيدون الكتابة، وكانت الحيل

(٢٥) Ibid, P. 84.

والصراعات تكدر صفو ما تبقى من نذر يسير من التعليم، والأهم من ذلك أن الطلاب كانوا تحت رحمة المعلمين فيما يتعلق بالحصول على (الإجازة) في نهاية الدراسة، وقاد ذلك إلى التعسف والمحسوبية والفساد.

ويخلص زبيده إلى القول بأن الصورة النابعة من وصف محمد عبده لحالة التعليم الأزهري في هذا المقام جديرة بالتصديق إلى حد بعيد، ليس بدليل التدهور الذي شهده القرن التاسع عشر فحسب؛ بل في ضوء النهج المعتاد خلال أجيال سابقة أيضًا[٢٦].

وتوحي قراءة محمد عبده بأن تلك كانت هي الصورة الحقيقية لذلك النوع من التعليم في القرن التاسع عشر على الأقل، إلا أن الأهم من تلك الصورة، والصورة الوردية التي رسمها ميتشل له ـ هو تأثير الإصلاحات على (نظام النص)؛ فقد أسفرت إصلاحات عام: (١٨٧٢م) عن وضع إطار للتعليم، وقبلها كان التناغم بين الشكل والمضمون مفقودًا، وبعدها باتت هناك مقررات دراسية ثابتة، محددة لبنية ما يلزم تعلمه، وكانت تدرس وفق جدول زمني، ولم يعد التعليم يتم في حلقات لطلبة معينين، بل لكل الطلبة في آن واحد؛ فهم جميعًا يتلقون نفس المحاضرة؛ وبذا خضع التعليم لعملية معايرة.

ويذهب ميتشل إلى أن ذلك ارتبط هيكليًّا بكثير من وقائع التأطير الأخرى، ولكنه ارتبط بدرجة أوثق بإدخال الطباعة بالنسبة للنصوص، ولما كان النظام الجديد قد ظهر على مستويات بالغة الكثرة والاختلاف، فإنه صار مقنعًا وكأنه بمثابة أمر بدهي، ووطد مشروع التحديث كل من نفسه، والجديد: السلطة التي تبدو أكثر موضوعية المصاحبة له، وسنعود إلى هذه النقطة في مناقشة نظام الفتوى.

المطلب الثالث: محتوى التعليم الأزهري

مهمة المدرسة هي نقل الوحي المنزل والمحافظة عليه؛ ومن ثم فهي صاحبة فن وسلطة الكلمة المكتوبة والمنطوقة، وقد رصدنا قوائم الكتب التي

(٢٦) Zubaida, sami, Exhibitions of Power, Economy and Society, 19, 3, 1990, PP.359 - 375&P.369.

درست بالأزهر في القرن التاسع عشر، وتكاد كل تلك الكتب أن تكون كتبًا قديمة ألفت منذ قرون، تدرس دون اهتمام يذكر بمدى علاقيتها بالظروف الجديدة والمتغيرة.

وينطبق ذلك على وجه الخصوص على علم الكلام، ويقول جيلبرت ديلانو: إنه كان هناك إجماع عريض حول ما يشكل علم الكلام الإسلامي الصحيح، وكان يتم حفظ اثنين من المتون طيلة ذلك القرن(٢٧)، ويخلص إلى القول بأنه فقط مع كتابات محمد عبده في التوحيد التي بدأت بمحاضراته في بيروت عام: (١٨٨٤م)، بدأ الحوار العقدي. أما قبل ذلك التاريخ فإن الطلبة كانوا يدرسون عقائد مقطوعًا بها، يتفق الجميع عليها، وهذا المبدأ متجذر بكل قوة في التصوف الحديث(٢٨).

وقد كان للفقه تأثير على الحياة في مصر أكبر نسبيًّا من نظيره بالنسبة لعلم الكلام؛ فقد كان ينتشر عبر المحاكم، وعلى نحو أقل رسمية؛ بواسطة العلماء الذين كانت تطلب منهم الفتوى، والمشورة والتحكيم في الصراعات في كل أرجاء مصر، ولم يكن ثمة ارتباط يذكر بين كثير من المصريين وبين المحاكم، ومع ذلك فإنه حتى المسيحيين كانوا يعرفون الكثير من الأحكام الفقهية؛ حيث إنها كانت تمثل أساس النظام العام بطرق عديدة، وكان كل مسلم يعرف عددا من الأحكام الفقهية المرتبطة بالعبادات أو بالشؤون الأسرية والاجتماعية (المعاملات)، وكان ثمة قبول واسع النطاق لرؤية مفادها أن الوحي المنزل يمد المؤمن بالهداية، وبأن العلماء هم ورثة الأنبياء، ودورهم هو: نقل هذا الهدي.

وكان تعليم الفقه بالأزهر موزعًا بدرجة ما على المذاهب الأربعة، إلا أن أغلبية الدارسين كانوا تابعين لمذهب الشافعية؛ بوصفه مذهب السواد الأعظم من سكان مصر ككل، يليه المذهب المالكي خاصة في الوجه

---

(٢٧) Delanoue, G. Moralistes et Politiques dans L, Egypte du xix siècle, Cairo: IFAO, 1982, PP.108 - 109.

أشهر متنان هما: «جوهرة التوحيد» لمؤلفه: إبراهيم اللقاني (ت١٦٣١م)، «أم البراهين» لمؤلفه المغربي محمد السنوسي. (ت١٤٩٠م).

(٢٨) Delanoue, G. Moralistes et Politiques dans L, Egypte du xix siècle, Cairo: IFAO, 1982, P.127.

القبلي، وكان المذهب الحنفي هو المذهب الرسمي للإمبراطورية العثمانية ومصر، والمطبق بالمحاكم؛ وبالتالي كان هو المذهب الذي يتعين التخصص فيه؛ لو كان الدارس يريد أن يعمل قاضيًا(٢٩).

بيد أن دراسة أصول الفقه لم تقم على أساس مذهبي؛ فالجميع كانوا يدرسون نفس النص (جمع الجوامع) لمؤلفه الشافعي المذهب تاج الدين السبكي (ت ١٣٧٠م)، والذي هو خلاصة مطولة ومعقدة تحتاج إلى شروح(٣٠)، ويبدو أنه لم يدرس آنذاك كتاب معين في أصول الفقه من تأليف عالم حنفي المذهب، ويمكن القول ـ مرة أخرى ـ: إن السلفيين هم من فتحوا باب الحوار بخصوص الاجتهاد في مقابل التقليد؛ مما أعطى زخمًا جديدًا للمناقشة العلمية لأصول الفقه(٣١).

المطلب الرابع: تأثير الطباعة

انتشار الطباعة متغير وثيق الصلة بالإصلاحات التي تمت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وقد استكشف رينهارد شولتز أبعاد العلاقة بينهما، ومن المعروف أن نابليون هو أول من أدخل الصحافة المكتوبة في مصر، على الرغم من أن الطباعة كانت معروفة ومستخدمة على مدى قرن من الزمان في كل من استانبول ولبنان.

وفي عام: (١٨٢١م) أنشئت المطبعة الأميرية المصرية في القصر العيني، ولكن سرعان ما تم نقلها إلى بولاق، وخلال العقود الأولى كان استخدام تلك المطبعة قاصرًا على المطبوعات الحكومية، إلا أنها شرعت اعتبارًا من عام: (١٨٥٠م) في طباعة كتب للتسويق التجاري، خاصة في

---

(٢٩) Dodge Bayard, al - Azhar, A Millennium of Muslim Learning, Washington D.C., The Middle East Institute, 1961, P.116.

يورد هذا المصدر أعداد الطلبة الأزهريين وفق المذهب عام: (١٨٧٦م) على النحو التالي: ٥٦٥١ شافعيًا، ٣٨٢٦ مالكيًا، ١٢٧٨ حنفيًا و٢٥ حنبليًا.

(٣٠) الشرح الذي استخدم عادة هو شرح الشافعي المصري جلال الدين المحلي (ت١٤٥٩م) مع حاشية عليه من تأليف المالكي البناني (ت١٧٨٤م). انظر:

Delanoue, G. Moralistes et Politiques dans L, Egypte du xix si cle, Cairo: IFAO, 1982, P.135.

(٣١) Ibid.

سنتناول ذلك الحوار في الفصل المتعلق بتطور الفكر القانوني.

أوروبا، وشهد ذلك العام إلغاء الاحتكار الحكومي، ووصل الأمر إلى حد بيع مطبعة بولاق لمقاول خاص عام (١٨٦٢م).

وكانت الأغلبية الساحقة من الكتب التي طبعت في مطبعة بولاق في النصف الأول من القرن التاسع عشر ـ: تدور حول موضوعات تتعلق بالجيش والعلوم والطب، مع صدور ثلاث وثلاثين كتابًا إسلاميًّا فقط بنسبة (١٣,٣٪)[٣٢]، وفي مستهل العقد السادس من القرن التاسع عشر نشأت مطبعتان في القاهرة متخصصتان في الكتب الإسلامية، التي تطبع بالأساس من نسخ مخطوطات موجودة بمدارس العاصمة، وفي عام: (١٨٦٢م) طبع «صحيح البخاري»، ثم طبع القرآن عام: (١٨٦٥/١٨٦٦م)، ثم «إحياء علوم الدين»، لأبي حامد الغزالي عام: (١٨٦٩م)، وبحلول عام: (١٨٩٠م) كانت عناوين كتب إسلامية تحت الطبع في كل من القاهرة واستانبول.

ونشأ سوق لتلك المطبوعات، ساحته **الأولى**: **مكتبات الاستشراق الأوروبية** التي كانت مهتمة بمطبوعات الكتب الكلاسيكية الإسلامية، ذلك المفهوم الذي يعود نحته جزئيًّا إلى تلك العملية برمتها، التي بلورت تفسيرًا للتاريخ الإسلامي في عصره الذهبي وفي عصر انحطاطه ثم في عصر نهضته، وتحولت الثقافة الإسلامية إلى سلعة، الأمر الذي ربما يكون قد أسهم في تشيؤ مفهوم الإسلام[٣٣]، أما ساحته **الثانية**: فهي القراء المحليون الذين أتيحت لهم فجأة إمكانية الوصول إلى أعمال فكرية، كانت في صورتها المخطوطة بالغة التكلفة والندرة، بل كانت حكرًا بالكلية على المتخصصين من العلماء، ومع فتح هذا السوق وجد جمهور جديد من المشترين المتحمسين للأعمال الفكرية الكلاسيكية، ولكنهم ليس لديهم اهتمام يذكر بالشروح والحواشي التي تدرس بالمدارس.

ويذهب شولتز إلى القول بأنه مع نشأة تلك السوق أصبحت الأصالة معيارًا مُهمًّا في الإنتاج الثقافي الإسلامي، تلك الحقيقة التي تفسر الزيادة الهائلة في شعبية الكتب السلفية.

---

(٣٢) Schulze Reinhard, Mass Culture and Islamic Cultural Production in 19th, Century Middle East In: G. Staunth, & S. Zubaida(editors), Mass Culture, Popular Culture, and Social Life in the Middle East, Frankfurt: Camps Verlag, 1987, P.195.

(٣٣) Ibid, P.204.

يبدو إذًا أن وسائل الإعلام الجماهيرية خلقت سوقًا جديدة لجمهور جديد مما ولد أشكالًا جديدة من التذوق والتفكير، كما نشأت أشكال جديدة من الضبط؛ ففي ظل (نظام النص) كان العلماء هم من يضبطون المعلومات على نحو ما، شأن كل أصحاب حرفة يسعون لحماية مهنتهم، أما بعد ذلك التطور فإن الضبط انتقل إلى الدولة، بواسطة احتكارها للطباعة في البداية، وبواسطة المراقبين وأذون الطبع بعد عام: (١٨٥٠م)، ولا يختلف ذلك عن التدخل السابق ذكره عن طريق منح الإجازة، إلى نظام (العالمية) المقنن في التعليم الأزهري(٣٤).

ومثلت الطباعة معضلة بالنسبة للعلماء؛ فقد كسرت احتكارهم للكلمة، وأدت إلى نشرها على نحو يفوق إمكانية التحكم فيها(٣٥)، واستخدمت وسائل الإعلام الخاصة بالنخبة الجديدة المتأوربة في نشر كتب مترجمة من لغات أوروبية، كما أنها هددت بتهميش العلماء في نفس الوقت بدرجة أكبر فيما لو لم يشرعوا في استخدامها، وكان مصدر رزق كثير من العلماء هو استنساخ المخطوطات، وهي مهنة صارت مع الطباعة في مهب الريح، ومن جهة أخرى كان تحرير كتاب مطبوع مربحا، ناهيك عن نشر المؤلف كتاباته هو نفسه، وأصبح بالإمكان شراء الكتب، ومن هنا حقق بعض العلماء ثروة من التحرير والنشر، بينما فقد صغار العلماء مورد رزقهم.

ووجد قلة من الخطاطين المهرة سوقًا للمخطوطات الأكثر فخامة، وحولوا حرفتهم تلك إلى فن، ويمكن النظر إلى ذلك كجزء من التجزئة العامة للإنتاج في القرن التاسع عشر؛ بتحويله إلى إنتاج جماهيري صناعي على نحو مطرد، وإنتاج جمالي عالي التخصص؛ حيث كان المخطوط المخرج كتحفة فنية يمثل سلعة؛ شأنه شأن الكتاب المطبوع، ولم يكن استمرارًا لنظام النص، بل لإنتاج منتج ترفي فخم.

---

(٣٤) Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill, 1990, P.32.

(٣٥) Mitchell, Timothy, Colonizing Egypt, Cambridge:, Cambridge University, 1988. pp.90 - 92.

ويقدم هذا المصدر أمثلة لنقد العلماء لوسائل الإعلام الجماهيرية الجديدة؛ لكونها قطعت العلاقة بين الكلمة ومن كتبها.

وفي حين تضمنت الكتب الإسلامية الثلاث والثلاثين الأولى التي طبعت بمطبعة بولاق سبعة كتب فقه، فإنها خلت من أية مجموعة فتاوى، ويلاحظ شولتز أن طبع كتب الفقه في تلك الفترة المبكرة كان يتمشى بوضوح مع أولويات الدولة، ويبدو أن الكتيبات التي تقرر طبعها بالمطابع الأميرية قد اختارها قضاة، ويفسر هذا السبب، أنه على النقيض من الكتب الأخرى، كان أكثر من نصف تلك الكتب المطبوعة هو إعادة طباعة لطبعة استانبول، ونتيجة لذلك فإن المذهب الحنفي الذي هو المذهب الرسمي المعمول به في المحاكم كان ممثلًا فيها بقوة(٣٦)، ومن الواضح في مجال الفقه أن سيطرة الدولة في البداية ثم السوق لاحقًا، أسفرت عن تغيير في الإنتاج الثقافي الإسلامي، بتعزيز مذهب الدولة الرسمي على حساب بقية المذاهب.

وقد طرحت نظريات عديدة حول العلاقة بين ظهور الطباعة وحلول العصر الحديث في أوروبا، خاصة بالنسبة للعلاقات المتبادلة بين ثورة جوتنبرج وحركة الإصلاح في ألمانيا وهولندا، وعلى الرغم من اتهام كتاب اليزابيث ايسنشتاين الموسوم: «الصحافة المكتوبة كعامل تغيير»، بالوقوع في الحتمية التقنية، فإنه يتضمن مجموعة من الأفكار الجديرة بالتأمل فيها في هذا السياق الذي نركز فيه على مصر(٣٧).

ولا بد أولًا وقبل كل شيء من **ملاحظة** أنه كما حدث بالنسبة لأوروبا، فإن وصول الطباعة وانتشارها في الشرق الأوسط ترافق مع واحد من أهم صور الإصلاح في التفكير الفقهي والعقدي الإسلامي (بالتزامن مع مجيء الأوروبيين)، وهو ما قد يسمح بترجيح قول ايسنشتاين: إن طباعة الكتب هي على وجه الدقة السبب في جعل النهضة المترتبة على الطباعة ظاهرة دائمة ـ على العكس مما سبقها من نهضات.

والملاحظة الثانية التي تثيرها دراسة ايسنشتاين الجديرة بالاهتمام ـ أن الكتاب المطبوع أسهم في سياق أواخر القرن التاسع عشر في تعزيز اتساق

---

(٣٦) أشكر الأستاذ شولتز على إعارة هذا المرجع لي:

Ritchard Schulze, The Birth of Tradition and Modernity in 18 th, and 19 th Century, Islamic Culture, Unpublished paper.

(٣٧) Eissenstein, Elizabeth, the Printing Press as an Agent of Change, Cambridge: Cambridge University, press, 1979.

المعتقدات، ولكن عبر عملية اكتشافات مؤلمة لاختلافات وتناقضات إقليمية في الطقوس والمعتقدات، ومع تزايد عدد من يستطيعون القراءة، تعزز الإحساس بالاستقلال، وبالمسؤولية الشخصية، والفهم الشخصي للنص المقدس.

ودرجت دراسات عديدة على ملاحظة العلاقة الوثيقة بين الطباعة وحركة الإصلاح البروتستانتي، وأشار فيبفر ومارتن إلى أن **أطروحات ويتنبرج للوثر** انتشرت في كل ربوع ألمانيا في غضون أسبوعين (وبعد ذلك بثلاثة أعوام صدر أمر الإمبراطور شارلز الخامس بحرق كل كتبه)، وفيما بين عامي: (١٥١٨ و١٥٢٥م) كان ثلث إجمالي الكتب المطبوع في ألمانيا من تأليف لوثر[٣٨].

ويبدو لي أن التقارب في المصالح بين تجارة الكتب والمبشرين البروتستانت ملحوظة لها أهميتها فيما يتعلق بالدور الجديد للفتوى، وكما سيتبين لنا لاحقًا فإن الفتاوى وجدت طريقها على الفور إلى المجلات الإسلامية المبكرة، ومثلت عاملًا مهما في تحقيق معيارية العقيدة الإسلامية وفي نشرها، ولكن ذلك تم فحسب على إثر الكشف عن الخلافات والتناقضات الإقليمية، وسنعالج هذا الموضوع في علاقته بفتوى محمد عبده لأحد المسلمين في الترنسفال.

ومن المؤكد أن هناك فروقًا كثيرة بين مصر القرن السادس عشر ومصر القرن التاسع عشر، ولا يمكن تعميم نظريات اليزابيث إيسنشتاين هذه بأيّة حال، ومع ذلك فإنه رغم أن مجيء الطباعة لم يحظ باهتمام يذكر بين علماء الإسلام، فإنه من الصعب فهم الفترة ما بين عامي: (١٨٠٠ و١٩٠٠م) دون إعطائها ما تستحق بخصوص ما شهدته من تغيرات جوهرية للغاية في المنتج الثقافي المصري، وكان هذا التطور أشد درامية من نظيره في أوروبا من بعض الوجوه؛ الأمر الذي يرجع في جانب منه إلى إدخال بعض تقنيات طباعة الصحف الأكثر فاعلية جنبًا إلى جنب مع مبتكرات أخرى؛ مثل البرق والبواخر، ناهيك عن الطوائف الأجنبية المتربعة في ساحة طباعة الثقافة، بلا

(٣٨) Febvre, Lucian, and Henri - Jean Martin, L, Apparition du Livre, L, Evolutionde l, humanite, Paris: Albin Michel, 1958, PP.435 - 436 & P. 438.

منازع. فلم تكن أي من وسائل الإنتاج ولا وسائل التوزيع بالشيء المطلوب اختراعه من جديد، ما كان مطلوبًا ابتكاره هو: **جمهور جديد**، وفي غضون عقود قليلة صار تقليد نسخ المخطوطات المزدهر مهجورًا تمامًا، ونشأ جمهور متعلم مسلم جديد شغوف بشراء الكتب والمجلات التي تعالج موضوعات إسلامية، واستعارتها وقراءتها ومناقشتها وتوزيعها.

ويعد دور الصحافة واحدًا من بين الفروق الجوهرية بين الخبرتين الأوروبية والعربية بالنسبة لإدخال الطباعة؛ ففي الحالة المصرية، صدرت الجريدة الرسمية (الوقائع المصرية) اعتبارًا من عام: (١٨٢٨م)، بعد مرور عقد واحد على إنشاء المطبعة الأميرية، ولم تمثل السنوات ما بين: (١٨٦٣ و١٨٧٩م)، التي هي عهد الخديوي إسماعيل، أول فترة ازدهار لسوق الكتاب فحسب، بل شهدت تدشين صدور أول صحيفة يومية ناطقة باللغة العربية، وهي الأهرام، التي لا تزال هي أهم صحيفة مصرية حتى الآن. وأحصى مارتن هارتمان (١٦٨) صحيفة ومجلة في مصر عام: (١٨٩٧م)، وهو شيء وصفه بأنه تطور شبه استثنائي، ومع ذلك فإن هذا الرقم أدنى بكثير مما كان عليه في الواقع الفعلي[٣٩].

ومن الملاحظ أن الأغلبية الساحقة من الكتب التي اختيرت للترجمة من البداية **علمانية** التوجه ـ الأمر الذي أدى إلى جعل الإسلام مجالًا حياتيًّا منفصلًا في أذهان كثير من المسلمين المصريين، واعتبرت الصحافة المصرية المبكرة ـ هي الأخرى ـ الشؤون الإسلامية موضوعًا ثانوي الأهمية، وهو ما قد يرجع في جانب منه إلى كون الصحافة أنشئت على يد مسيحيين سوريين، ومما حد من أثر الصحافة آنذاك انخفاض مستويات المعرفة بالقراءة والكتابة (وإن كان في تزايد)، وتدني الوضعية والقيود الاقتصادية والرقابة وغيرها من أشكال الضبط الحكومي.

---

(٣٩) Hartman, Marten, the Arabic Press of Egypt, London, 1899, P.4.

تضمنت قائمة أخرى أوردتها (الهلال) في عددها الأول الصادر في سبتمبر (١٨٩٢م) (وأعادت طباعته في الذكرى المئوية لصدورها)، (٣٧) جريدة لم يطلع عليها هارتمان. كما رصدت أكثر من مائة جريدة عربية من بلدان أخرى، وأعد فيليب طراز قائمة أكثر شمولًا؛ حيث أحصى في المجلد الرابع من دراسته حولي (٦٤٦) مجلة مصرية ظهرت فيما بين عامي: (١٨٧٥ و١٩٠٨م)، وأود أن أشكر الأستاذ أمي أيالون على هذه المعلومة. انظر: فيليب طراز، تاريخ الصحافة العربية، بيروت (١٩١٧ ـ ١٩٢٩م).

وكانت قلة فقط على أحسن تقدير من تلك الصحف والمجلات قادرة على البقاء بالاعتماد على نفسها؛ فقد كانت تحصل على دعم من الفاعلين السياسيين المحليين أو الخارجيين، ومعنى هذا أن الكتب والمقالات كانت تكتب لأن **طرفًا ثالثًا** (وليس القارئ فحسب) يريدها[٤٠]، بما لذلك من تأثيرات واضحة على مضمونها.

بيد أنه حتى لو كان التحزب السياسي المستشري بالغ الإضرار بمصداقية ومعيارية الصحافة، فإنه كان في الوقت نفسه مفيدًا في خلق فضاء عام للحوار - غير معروف لمعظم المصريين، ويتم تجاهله عن عمد من جانب كثير منهم، ولكنه مع ذلك شكل فضاء لرؤى، وانتقادات، وتكيَّفَ جمهور القراء ببطء مع طيف واسع من الأفكار والاهتمامات التي تطرح ويتم الدفاع عنها أو مهاجمتها في العلن، وقصارى القول، أن الصحافة أسهمت - رغم ما شابها من عيوب، وما تعرضت له من قيود - في تشكل مواقف أيديولوجية، وإيجاد مناخ التعددية في الحياة المصرية العامة.

وعالجت بعض تلك الصحف موضوعات إسلامية بطريقة جديدة موضوعية وغير عاطفية، مشيرة إلى أحداث وتصريحات دون إصدار أحكام عليها بالضرورة، وتماهت بعض الصحف بكل قوة مع الإسلام وقضية «المشرقيين» (كما جرت عادتها على تسميتهم)، ملبية رغبات القراء الذين يعتبرون الإسلام هوية أُولى لهم، وداعية إلى توحيد المسلمين جميعًا أيًّا كان موطنهم.

وظهرت صحافة إسلامية في مصر، تمامًا كما حدث في بلدان أخرى، وأحصى هارتمان في قائمة الصحف والمجلات المصرية التي أعدها عشرة مجلات وصفها بالدينية المحافظة، من بينها مجلات تحمل مسميات: «الإسلام»، «العدالة»، «الصراط المستقيم»، وكان الكثير من محرري تلك الصحف والمجلات من الأزهريين، الذين أتاحت الطباعة لهم منبرًا وجمهورًا من بين النخب المتعلمة، ما كان بمقدورهم الوصول إليه بدونها، وتضمنت بعض تلك الجرائد الإسلامية أعمدة للفتاوى، فيما يمثل مُستجِدًّا

(٤٠) Yapp, Malcolm, Modernization and Literature in the Middle East, ed. Ostle, London: Routledge, !991, PP. 3 - 16.

جوهريًا في تاريخها، ولنا عودة لاحقًا - في مناقشة الحركة السلفية وصحافتها - إلى موضوع استخدام الفتاوى في الصحافة.

المبحث الثالث

التاريخ القانوني للقرن التاسع عشر

المطلب الأول: **التاريخ القانوني من: (١٨٠٠م) حتى: (١٨٧٦م)**

ثمة قدر من الجدل في مصر اليوم حول موضوع دور الشريعة الإسلامية قبل الاستعمار، وتعتقد الحركة الإسلامية في عمومها أنها كانت مطبقة في كليتها على ذات الشاكلة التي تسعى إلى تطبيقها بها الآن، وهذا قول يجانب الصواب؛ فقد عرفت مصر تقليد التدخل الحكومي من أمد طويل في الشؤون القانونية، على نحو يمثل انتهاكًا كاملًا لمبادئ الشريعة[٤١]، ومع ذلك، فإن من المتفق عليه أن القرن التاسع عشر شهد ضمورًا متواصلًا في فقه المحاكم الشرعية الإسلامية.

فمع بداية القرن التاسع عشر عين قاضي قضاة مصر، قاضي عسكر من استانبول، وجاء التعيين بعرض من استانبول ساري لمدة عام واحد، ويعين ذلك القاضي بقية قضاة مصر، وهو لا يتقاضى راتبًا محددًا، ولا يدع كتاب «وصف مصر»، الفرنسي - مجالًا للشك في أن هذا النظام كان يفضي إلى بيع المناصب والرشوة والتدليس؛ ففي تلك الأيام الخوالي كانت القضايا تعرض على القاضي فيبت فيها برأيه، ولا توجد محاكم استئناف، إلا أنه كان بوسع أطراف الخصومة مشاورة مفتي، حتى بعد صدور الحكم، وفي حال الاتفاق بين مفتي المذاهب الأربعة، فإن القاضي كان يعيد النظر في حكمه[٤٢]، وفي القاهرة على وجه الخصوص كانت حالات الانحراف الجوهرية عن مقتضى تحري العدالة، تعرف في أوساط العلماء، الذين قد يمثلون كابحًا لإساءة استعمال القاضي لسلطاته.

---

(٤١) فرحات محمد نور، التاريخ الاجتماعي للقانون في مصر الحديثة، العصر العثماني، القاهرة، الدار الفنية للنشر والتوزيع، (١٩٨٦م)، ص٢١. وهذا المرجع دراسة علمية لبيان مدى التدخل الحكومي في عمل المحاكم من القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر

(٤٢) Ziayadeh, Farahat, Lawyers, the Rule of Law and Liberalism in Modern Egypt, Stanford: Hoover Institution Publications, !968, PP. 8 - 9.

وشهد عهد محمد علي إدخال عدد من الإصلاحات القانونية على النظام العثماني؛ فقد استحدث مجلس (ديوان الوالي) الذي يضم عالمًا من كل مذهب ليعمل كإدارة للقاهرة، ويعد القوانين واللوائح، وأنشئت مجالس مناظرة لاحقًا في الإسكندرية ودمياط وجدة، ويعلق فرحات زياده على ذلك بقوله: «من الصعب تصور مزيج من الوظائف التنفيذية والقضائية والتشريعية يفوق ذلك في شموله»(٤٣)، وجرى جمع اللوائح في كتيب (المنتخبات) مع طبعه وإصداره عامي: (١٨٢٩ و١٨٣٠م)، جنبًا إلى جنب، مع قانون الفلاح المتعلق بالري، والتجنيد الإلزامي، وحقوق الملكية، ، ، وما شاكل ذلك(٤٤).

وفي عام: (١٨٣٧م) أعيد تنظيم نظام الدواوين وتوسيعه، ليشمل ستة مجالس، تحت إمرة مجلس أعلى يسمى (الديوان العالي)، وكانت المجالس الأخرى معنية بأمور التعليم، والأسطول البحري، والجيش، والإيرادات، والمصانع، والشؤون التجارية الأوروبية والمصرية(٤٥).

وتمثل التطور الأهم في المجال القانوني في إنشاء مجلس قضائي يدعى: (مجلس الأحكام) في: (١٨٤٨ ـ ١٨٤٩م)، وإنشاء مجالس مماثلة في المحافظات، معنية بالإجراءات الجنائية، مع ترك الشؤون المدنية لولاية المحاكم الشرعية، وألحق بكل مجلس اثنين من المفتين (أحدهما حنفي والآخر شافعي)، ومسؤول تنفيذ أحكام، وألغي مجلس الأحكام، وأعيد عدة مرات، في خمسينيات القرن التاسع عشر، وعملت المجالس المحلية حتى ثورة عرابي والاحتلال البريطاني عام: (١٨٨٢م)، وبذا تم تدريجيًّا قصر اختصاص المحاكم الشرعية على قضايا الأحوال الشخصية والأرض(٤٦).

وكان مجلس الأحكام بالأساس بمثابة عملية مأسسة لامتيازات الحاكم في المجال السياسي القانوني، وظلت السياسة تنفذ بواسطة الوالي وإدارته، ولكن مع توسيع نطاق اهتمام الدولة بالإنتاج والتعليم وما شابه ذلك، ومن ثم جرى توسيع نطاق الاختصاص التشريعي المتعلق بها بالتبعية، وفي نفس

---

(٤٣) Ibid, P.11.

(٤٤) Ibid, PP. 109 - 113.

(٤٥) Ibid, PP.12 - 13.

(٤٦) Ibid, PP.15 - 16.

الوقت، أخذ النفوذ العثماني في مجال الشؤون القضائية في التضاؤل التدريجي، وشرع سعيد باشا في عام: (١٨٥٥م) في تعيين قاضي إسكندرية بنفسه، لمدة ثلاث سنوات، وبراتب محدد، وتوصل في العام التالي إلى اتفاق مع استانبول على تطبيق هذا النظام على كل القضاة، باستثناء قاضي عسكر بالقاهرة، الذي ظل تعيينه امتيازًا قاصرًا على استانبول حتى عام: (١٨٧٦م)[٤٧].

وخلال كل تلك الفترة كانت المحاكم المصرية تتنافس إلى حد ما مع الاختصاص القانوني للقنصليات الأوروبية؛ فوفقًا لما يسمى الامتيازات الأجنبية بموجب اتفاقيات مبرمة بين السلطان العثماني والدول الأوروبية بتاريخ يعود إلى القرن السادس عشر ـ: كانت لتلك الدول الولاية القضائية على رعاياها المقيمين بالأراضي العثمانية، وبحلول القرن التاسع عشر تغيرت علاقات القوة لصالح القنصليات الأوروبية إلى حد تمكنها من تقديم حماية قانونية لأعداد متزايدة من الرعايا العثمانيين، خاصة الأقليات غير المسلمة النشطة في التجارة، بمنحهم جنسيتها، وبذا صارت فئات من السكان العثمانين والمصريين خارج نطاق الولاية القضائية للمحاكم المحلية حتى في قضايا تخص رعايا عثمانيين أو مصريين آخرين.

وشهدت القوانين هي الأخرى فكاكًا من تأثير النفوذ العثماني عليها، ويبين جبرائيل باير كيف أن استانبول كانت تحث مصر على تبني قانون العقوبات العثماني لعامي: (١٨٤٠ و١٨٥١م)، ولكن المصريين عزفوا عن تطبيقها، وأدخلوا تعديلات جوهرية؛ لأن المحاولات المحلية للتقنين كانت أكثر تقدمًا من وجوه عديدة عنها بالنسبة لمدونة القوانين العثمانية.

ومع أنه يمكن العثور على شواهد في القوانين على حركة باتجاه تخفيف العقوبات؛ خاصة بعد وفاة محمد علي؛ فإن العقوبات المصرية كانت في عمومها أقسى من نظيرتها العثمانية[٤٨]، ولم يراع قانون العقوبات العثماني في بعض تفصيلاته أحكام الفقه الإسلامي، وتأسس القانون الثالث الصادر

---

(٤٧) Baer, Gabriel, Studies in the Social History of Modern Egypt, Chicago, 1969, P. 131.

(٤٨) Baer, Gabriel, Studies in the Social History of Modern Egypt, Chicago,, 1969, P. 111 - 130.

عام: (١٨٥٨م) ببساطة على القانون الفرنسي، وحمل قانون الجزاء المصري بعض أوجه الشبه مع القانون العثماني الصادر عام: (١٨٥٨م)، وكان هو أول قانون يقسم إلى بنود (مجموعها ٣٤٣ بندًا)، ولم يرد به ذكر لعقوبات إسلامية؛ مثل: الدية والجلد، بل لم يتضمن أية إشارة إلى الشريعة[٤٩].

ولا بد في النهاية من ذكر القانون المدني المصري لعام: (١٨٧٥م)، الذي كان مماثلًا إلى حد بعيد للقانون الفرنسي، والذي تمت إجازته، في وقت كان المشرعون العثمانيون يعدون فيه (المجلة) في محاولة منهم لتقنين توليفة من أحكام المذاهب الإسلامية الكبرى[٥٠]، وشهد العام نفسه صدور قوانين خاصة بالتجارة والتجارة البحرية والإجراءات المدنية والجنائية والتجارية.

المطلب الثاني: التاريخ القانوني من: (١٨٧٦) حتى: (١٩١٠م)

يرتبط وضع تلك القوانين موضع النفاذ بالتحولات الكاسحة في نظام المحاكم في الربع الأخير من القرن التاسع عشر؛ مما أدى إلى تقليص اختصاص نظام المحاكم الشرعية بدرجة كبيرة، ويتصدر تلك التغييرات من حيث الأهمية إنشاء المحاكم المختلطة عام: (١٨٧٦م)، التي مثلت حلًّا وسطًا بين رغبة الحكومة المصرية في التخلص من الامتيازات الأجنبية، وبين الدول الأوروبية الراغبة في تأمين وضعية قانونية لمواطنيها، ويوضح بايرون كانون أن تلك العملية بأسرها مرتبطة على نحو وثيق بمساع مصرية لتفادي ضغط القوى الأوروبية العاملة بالنيابة عن دائنيها[٥١]، وكان قضاة المحاكم المختلطة من عدد كبير من الدول، ويطبقون القوانين الجديدة الصادرة في السنوات السابقة، ومن المسلم به بوجه عام أن تلك المحاكم عملت على نحو أفضل إلى حد ما، ووضعت معايير لمهنة قانونية بات في غضون عقدين من الزمان لا تقتصر على القضاة بل تشمل لأول مرة محامين مدربين، وهي جماعة لعبت دورًا أساسيًّا في النضال من أجل الاستقلال الوطني والقانوني في أوائل القرن العشرين.

---

(٤٩) Ibid, P. 130.

(٥٠) Anderson, J.N. D., Law Reform in Egypt, 1850 - 1950, In: P. M. Holt (editor), Political and social change in Modern Egypt, London: OUP, !968, P.216. & PP. 209 - 230.

(٥١) Cannon, Byron, Politics of law and Courts in 19 th Century, Salt lake City, 1988, PP. 37 - 61.

وبموازاة المحاكم المختلطة، تم إنشاء المحاكم الأهلية عام: (١٨٨٣م)، مع إنفاذ مدونة قوانين جديدة للإجراءات المدنية والجنائية، على غرار نظيره المطبق في المحاكم المختلطة وبذا وجدت مدونتان كاملتان ومتوازيتان للقوانين، تلك التي صدرت في منتصف سبعينيات القرن التاسع عشر للمحاكم المختلطة، وتلك التي نشرت ودخلت حيز النفاذ عام: (١٨٨٣م) مع إنشاء المحاكم الأهلية.

وكانت الفروق بينهما يسيرة؛ لأن الأخيرة مؤسسة على الأولى إلى حد بعيد، ولكن بعض التفصيلات الأكثر توافقًا مع التقاليد القانونية المصرية أدرجت في قوانين المحاكم الأهلية، ومن هذه الفروق اليسيرة تضمين قانون الإجراءات الجنائية مادة تقضي بوجوب تأكيد المفتي قبل تنفيذ أي حكم بالإعدام أنه لا يتناقض مع مبادئ الفقه[٥٢]، إلا أن المدونتين كانتا في خطوطها العريضة متطابقتان، وكلتاهما مؤسسة على القانون الفرنسي، وظل نظام الازدواج القانوني هذا قائمًا مع تعديلات يسيرة في عهد الاستعمار البريطاني، بل لفترة بعد صدور دستور: (١٩٢٣م).

المطلب الثالث: المحاكم الشرعية

بحلول عام: (١٨٨٣م) انحطت المحاكم الشرعية (ومحاكم الأقليات الدينية) من وضعية كانت فيها هي المحاكم الوحيدة في مصر، بصرف النظر عن تعويقها بتدخل خديوي واسع في الشؤون الجنائية وغيرها ـ: من حيث المجال والأهمية إلى المرتبة الثالثة بعد كل من المحاكم المختلطة والأهلية، وأصبح اختصاصها قاصرًا على أمور الأحوال الشخصية والوقف والهبة، وغدت هي المحاكم الوحيدة التي تطبق قانونًا غير مقنن على نحو تقليدي، إلا أن التغيير كان محسوسًا هنا أيضًا.

وتمثل التغيير الأهم في تغيير هيكل ووظيفة المحكمة بكاملهما، وأتت المحاولة الأولى لتنظيم تلك المحاكم في صدور لائحة المحاكم الشرعية، وفي العقد السابع من القرن التاسع عشر، تم إلغاء تلك اللائحة واستبدالها

---

(٥٢) Anderson, J.N. D., Law Reform in Egypt, 1850 - 1950, In: P. M. Holt (editor), Political and social change in Modern Egypt, London: OUP, !968, P.219.

بقانون أكثر شمولًا للمحاكم الشرعية أجيز عام: (١٨٨٠م)، متضمنًا (١٩٠) مادة، وهو أول قانون إجراءات في المحاكم الشرعية، وانقسم ذلك القانون إلى تسعة فصول: التعيين، والأهلية، والموظفين، والتنفيذ، والاختصاص، والإدارة، والكتبة، والمفتشون، والوثائق، وتسجيل الزواج، والضبط[(٥٣)]، وينظم هذا القانون شؤون تعيين العاملين بتلك المحاكم وسلوكهم، فضلًا عن تنظيمها هي وولايتها القضائية، المقصورة بكل جلاء على الأحوال الشخصية وبعض الجوانب المرتبطة بالقتل.

ولما كان مجال القتل يقع ضمن ولاية المحاكم الأهلية وتنظمه القوانين الجنائية المختلفة، فإن ولاية المحاكم الشرعية كانت قاصرة على الدعاوى الخاصة بورثة الضحية، ولما كانت الشريعة تتطلب أدلة في قضايا القتل من الصعب توفيرها، فإنه توجد عدة أمثلة لحالات أخلى فيها القضاة سبيل المتهمين، ثم صدرت عليهم لاحقًا أحكام على يد سلطات علمانية[(٥٤)].

وقضى القانون الجديد بإلزام القاضي باتباع الرأي السائد في المذهب الحنفي، وبإلزامه في قضايا القتل باتباع رأي الإمامين تلميذي أبي حنيفة: أبي يوسف (ت ٧٩٨) والشيباني (ت ٨٠٥) لإعطاء المتهم أقصى حماية قانونية[(٥٥)]، ومن التجديدات التي أدخلت الحكم بفترات مقيدة، خمسة عشر سنة عادة.

بيد أن التغيير الأهم هو التنظيم الكلي للمحاكم الشرعية؛ حيث أصبحت جزءًا من نظام وطني، تشرف عليه وزارة العدل، ويعين الخديوي قاضي القضاة بالقاهرة، ويناط به هو والمفتي الحنفي وشيخ الأزهر تقديم المشورة له بخصوص تعيين أعضاء مجلسي الشريعة في كل من القاهرة والاسكندرية؟ وتتشكل الهيئة القضائية في محاكم القاهرة والإسكندرية من ثلاثة قضاة بدلًا من قاض واحد، ويمكن صدور الحكم بصوتين مع اعتراض الثالث، أما

---

(٥٣) فيليب جلاد، قاموس الإدارة والقضاء، الإسكندرية: المطبعة البخارية، (١٨٩٠ - ١٨٩٥م)، ص١٤٥ - ١٥٦. وأعرب عن شكري للأستاذ رودولف بيترزمن امستردام على إعطائي نسخة من هذا النص.

(٥٤) Peters, Rudolph, Murder on the Nile, Die Welt des Islam 30, 1990, PP. 100 - 102.

(٥٥) فيليب جلاد، قاموس الإدارة والقضاء، الإسكندرية: المطبعة البخارية، (١٨٩٠ - ١٨٩٥م)، ص١٤٦.

الأجزاء الأخرى من ذلك القانون والتي تناهز نصفه، فتتعلق بتسجيل إجراءات المحكمة، ومبادلات البيوع والوصايا والتصرفات والزواج.

ومثلت هذه الإجراءات تغييرات جوهرية في النظام التقليدي للمحاكم الشرعية؛ فمرة أخرى جرى توسيع التسجيل، وكتابة المستندات على نحو نظامي، وحفظها، وتأسست تراتبية للمحاكم أكثر صرامة، مع عمل محكمتي القاهرة والإسكندرية، واقعيًا؛ كمحكمتي استئناف، وبالمثل يعد استعمال أكثر من قاض تجديدًا مرموقًا؛ حيث إنه لا يتمشى مع مبدأ الشريعة القائل: إن القانون راسخ، والمطلوب فحسب هو أن يفهم بمسعى من شخص واحد.

واستبدل بقانون: (١٨٨٠م) قانونٌ جديد عام: (١٨٩٧م) خاصٌّ بتنظيم وإجراءات المحاكم الشرعية، ثم تم تعديله عام: (١٩١٠م)، وبذا تعززت تراتبية المحاكم بإدخال ثلاث مستويات، ونزع من المحاكم الشرعية الاختصاص فيما يتعلق بقضايا القتل(٥٦)، وبالإضافة إلى ذلك، فإن مجال البينة شهد هو الآخر تحولات كبيرة بعيدًا عن إجراءات المحاكم الشرعية، حيث أصبح الدليل الكتابي مطلوبًا لرفع دعوى قضائية في العديد من المجالات، وتم الاحتفاظ بمسألة التثبت من عدالة الشهود في حدود ضيقة، وتصاعد الضغط آنذاك من أجل إصلاح القوانين ذاتها، وإصدار قانون أحوال شخصية حقيقي.

ومع صدور قانون الأسرة العثماني عام: (١٩١٧م)، بات أمام المصلحين المصريين نموذج لكيفية تحقيق ذلك عمليًا، وكان هذا هو أول تقنين لقانون إسلامي للأسرة، وآخر مجال قانوني يستخدم فيه نهج تشكل المحكمة من قاض واحد، وفي عام: (١٩٢٥م) سار المصريون على نهج العثمانيين؛ وأصدروا قانون الأسرة رقم (٢٥) والذي تم توسيعه عام: (١٩٢٩م)، ففي حين كان قانون: (١٩٢٠م) قاصرًا على الانتقاء من المذهب الحنفي؛ لاعتباره هو الأكثر تمشيًا مع أوضاع العالم الحديث؛ فإن تعديلاته الصادرة عام: (١٩٢٩م) فتحت المجال لانتقاء الأحكام من مختلف المذاهب الأخرى أيضًا(٥٧).

(٥٦) Ziayadeh, Farahat, Lawyers, the Rule of Law and Liberalism in Modern Egypt, Stanford: Hoover Institution Publications, 1968, P.56.

(٥٧) Anderson, J.N.D., Law Reform in the Muslim World, London: Athlone Press, 1976, PP. 51 - 52.

وبالإضافة إلى تلك المبتكرات الإجرائية والقانونية، حدثت تغييرات جوهرية في تدريب القضاة، ولفترة من الزمن كانت الأجهزة البيروقراطية الرسمية تتولى تلك المهمة، مما جعل تدريب القضاة للعمل بالمحاكم الشرعية غير كاف، وفي عام: (١٨٩٩م) قام المستشار البريطاني ماكلوريث بمحاولة لإصلاح تعليمهم، ولكنه اضطر إلى التراجع بسبب المعارضة من كافة الدوائر الإسلامية تقريبًا.

إلا أن ذلك العام شهد ابتعاث محمد عبده وأحمد إدريس في مهمة لدراسة المحاكم المصرية، وخلص كلاهما إلى الحاجة إلى إصلاح جوهري في كيفية تدريب القضاة[٥٨]، وأخيرًا، تم تشكيل لجنة عام: (١٩٠٤م)، لتحسين تدريب القضاة في نظام المحاكم الشرعية، وكان محمد عبده هو رئيس تلك اللجنة.

وأوصت تلك اللجنة في نفس عام إنشائها بوجوب تعليم قضاة المحاكم المزيد من المهارات العملية؛ مثل عملية صياغة الأحكام والقانون الإداري، وأعدت مخططًا للوائح ومنهاج دراسي لمعهد للقضاة، تم افتتاحه عام: (١٩٠٧م)، يتدرب فيه القضاة والمحامون والكتبة[٥٩]، وانتهى المطاف بعد شيء من الجدل إلى استقلاله عن كل من الأزهر ودار العلوم، وإلحاقه مباشرة بوزارة التعليم، واقترحت تلك اللجنة أن يكون كل أعضاء هيئة التدريس بذلك المعهد وطلابه من الأحناف المتخرجين في الأزهر، ولكن واقع ما حدث بعد افتتاح ذلك المعهد أن مديره وكثيرًا من طلابه كانوا من دار العلوم، وانتظم بالدراسة به ما يتراوح بين مائتي طالب وأربعمائة طالب سنويًّا. وكان للطلبة راتب، والوظيفة مضمونة بالنسبة لهم بدرجة ما، وتمثلت المجالات الرئيسة للدراسة في اللغة العربية والفقه، كما تبوأت الرياضيات والجغرافيا والتاريخ مكانة مرموقة في المنهاج الدراسي[٦٠].

---

(٥٨) Eccel, Chris, Egypt, Islam and Social Change, Islamkundiche Untersuchungen, Berlin, Klaus Schwartz, 1984, PP. 183 - 185.

(٥٩) Ziayadeh, Farahat, Lawyers, the Rule of Law and Liberalism in Modern Egypt, Stanford: Hoover Institution Publications, 1968, P.57.

(٦٠) Eccel, Chris, Egypt, Islam and Social Change, Islamkundiche Untersuchungen, Berlin, Klaus Schwartz, 1984, PP.186 - 189.

المطلب الرابع: من المنهجية إلى مدونة القوانين

كانت مصائر العلماء في المجال القانوني، وكذا في مجال التعليم محزنة؛ فقد كسر احتكارهم على نحو قاطع في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في ساحة القانون، الذي لم يَحدُثْ راسخًا من الأساس، بعكس ما كان عليه وضعهم في دائرة التعليم، وتدنت مكانتهم إلى مجالات ذات أهمية يسيرة للغاية نسبيًّا، بالنسبة للممسكين بزمام السلطة، وعلاوة على ذلك، تم إعادة تنظيم تدريبهم، وتجريد مؤسساتهم من استقلالها؛ بإخضاعها للمركزية، وللترتيب الهرمي، وتمامًا كما هو الحال بالنسبة لشيخ الأزهر؛ فإن قاضي القضاة بات يعينه الخديوي.

وكما سلف القول، فإن المركزية تعني تعزيز المذهب الحنفي؛ فالحنفية هي المذهب الرسمي، ومع تزايد سيطرة الدولة على المحاكم (وكذا على الطباعة والتدريب) كان هو المذهب الواجب اختياره لمن يسعون إلى مهنة، وتجلى هذا التطور بوضوح في الأزهر؛ حيث مثل تعيين الشيخ الحنفي محمد عباسي المهدي شيخًا للأزهر عام: (١٨٧٠م)، بداية لعصر الهيمنة الحنفية على ذلك المنصب، كما انعكس في زيادة النسبة المئوية للمدرسين والطلاب المنتمين إلى المذهب الحنفي؛ فقد ارتفعت نسبة الطلبة الأحناف من (١٢٪) عام: (١٨٧٥م) إلى (٢٩٪) عام: (١٩٠٢م)[٦١].

وهذه الحقيقة أكبر في مدلولها من مجرد تحنيف الحياة المدرسية والقانونية؛ فهي تعني نشأة نظام مذهبي أكثر صرامة من ذي قبل؛ حيث كانت أحكام مذاهب مختلفة تطبق حسب مذهب القاضي المعين، بل - إلى حد ما - حسب مذهب المتقاضين، إلا أن بداية القرن العشرين شهدت تعديل هذا التوجه الأكثر صرامة تحت تأثير النفوذ المتزايد للحركة السلفية؛ فقد شنت تلك الحركة هجومًا على نظام الفصل بين المذاهب برمته، منادية بوجوب السماح للقاضي باختيار أي المذاهب أولى بالاتباع في كل قضية بعينها، وسميت ممارسة هذا المزج بين المذاهب: التخير أو التلفيق[٦٢].

---

(٦١) Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill, 1990, PP. 40 - 41.

(٦٢) Anderson, J.N.D., Law Reform in the Muslim World, London: Athlone Press, 1976, PP. 51 - 58.

وعلاوة على ما سلف، فإن حرفة العلماء ذاتها تحولت، وبعد أن كانوا يدربون على تطبيق المنهجية، باتوا الآن يطبقون مدونة قوانين في الواقع، ففيما يتعلق بمجال قانون الأسرة، لم تعرف مصر قانونًا كاملًا إلا في عام: (١٩٢٠م)، إلا أنه كما سنرى لاحقًا كان هناك قانون إجراءات منذ عام: (١٨٨٠م)، والسؤال المطروح هنا: ما الفرق بين تطبيق منهجية وتطبيق قانون؟ يمكن القول أولًا: إن القانون يطبق على نحو عام بنفس الطريقة مما يوحد النتائج، وهو يصدر ويدخل حيز النفاذ بواسطة الحكومة، التي يمكنها بالتالي ممارسة سيطرة على النظام القانوني، وهو يمثل عملية معيارية لا تترك متسعًا يذكر للفروق الفردية بين القضاة، ويفترض في ظله أن يركز القاضي جهوده على تحديد الوصف الدقيق للقضية؛ ليقوم ببساطة نسبيًّا بتطبيق القانون بخصوصها.

ويختلف هذا الإجراء عن المهارات المطلوبة لاستنباط الحكم وفق أصول الفقه، وهو يمثل كذلك - وفق ما تشير «ماير» - إلى تغير في المصادر؛ ففي النظام التقليدي كانت المراجع الأساسية للمذهب هي المصادر الرئيسة التي يتم الرجوع إليها، وإذا ظلت هناك مشكلة لم تتضح بجلاء، يمكن أن يواصل القاضي الرجوع إلى مصادر المذهب الثانوية؛ مثل الحواشي والفتاوى، وكان من النادر اللجوء المباشر إلى القرآن والحديث النبوي، رغم اعتبارهما المصدرين النهائيين الذين تأسست تعليمات المذهب عليهما، ومع إدخال القوانين صارت هي المصدر الرئيس، ومن المعتاد ادعاء أن تلك القوانين مؤسسة على الشريعة، التي يراد بها القرآن والسُّنَّة، أما تلك المصادر في الواقع هي مصادر بعيدة لا يتم الرجوع إليها فعليًّا، وبدءًا من ظهور الحركة السلفية، لم يعد الفقه يحتل المكانة السامية، بل حرم عادة من اعتباره مصدرًا قانونيًّا جملة وتفصيلًا[٦٣].

(٦٣) Mayer, Ann, The Shariah: A methodology or a Body of Substantive Rules? In: Islamic Law and Jurisprudence, edited by: Heer, Seattle: University of Washington Press, 1990, PP. 177 - 198.

المبحث الرابع

تطورات أواخر القرن التاسع عشر في الفكر القانوني الإسلامي: الاجتهاد الجديد

المطلب الأول: الحركة السلفية والاجتهاد الجديد

كتب الكثير عن الحركة السلفية مما لا حاجة لتكراره هنا، فقط سوف أبين جوانب الحركة الأكثر تعلقًا بشكل مباشر بالفتاوى، بالنظر إلى تأثيرها على إنشاء دار الإفتاء، وعلى العديد من المفتين الذين تولَّوْا إدارتها[(٦٤)].

وتجدر الإشارة إلى أن السلفيين مفكرون مسلمون أرادوا استعادة الإسلام في نقائه وبساطته وإنسانيته في وقت كانت القوى الأوروبية تهيمن فيه على معظم أراضي المسلمين. وهذا يعني خوض معركة على جبهتين: جبهة النخب التي كان أكثر اهتمامًا بالتحديث منها بالإسلام من جهة، وجبهة العلماء التقليديين المعارضين لفكرة التطوير جملة وتفصيلًا من جهة أخرى.

وترتيبًا على ذلك فإن الإسلام في الرؤية السلفية له دين عقلاني وعملي، موافق تمامًا للفطرة البشرية. وهو يدعو إلى الحرية والمساواة والأخوة العالمية والتسامح والطهر والإخلاص والمسؤولية الاجتماعية. وهو عندهم دين مرن وحركي وتقدمي، يشجع دراسة الطبيعة والعلوم، حيث إنه مطابق تمامًا لما هو طبيعي بالنسبة للإنسان. ومن الملاحظ بحق أن مفهوم الشريعة لدى محمد عبده - رائد دعاة السلفية في مصر - قريب من القانون الطبيعي[(٦٥)]

ويسلم السلفيون عن قناعة تامَّة بأن هذا ليس هو الانطباع الذي يمكن للمرء الخروج به من التفكر في واقع المجتمع المسلم وخلفيته التاريخية ولكنهم يؤكدون على أن ذلك لا يقدح بأيَّة حال في قيمة الإسلام. فينبغي أن نحكم على المسلمين لا على الإسلام؛ فسبب هذا التردي الذي تعاني منه

---

(٦٤) Peters, Rudolph, Erneuerungsbewegungen in Islam vom 18. bis zum 20 Jahrhundert und die Roolle des Islams in der neueren geschichte, In: Der islam in der Gegenwart, edited by: Ende/ Steinbach, Munchen: C.H.beck, 1984, PP. 91 - 131.

(٦٥) Kerr, Malcolm, H., Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad Abdouand Rashid Reda, Berkeley: university of California Press, 1966, P. 187.

الأمة هو تلويث الدين الخالص بأفكار غريبة لا عقلانية من الهند وإيران وغيرهما، وكذا الأمراء الذين أطلقوا العنان لأهوائهم، والعلماء الفسدون الرافضون لروح الانفتاح العقلي حتى استمر بها المجتمع الإسلامي في عهد الصدر الأول من السلف الصالح، مما قاد العالم الإسلامي إلى قرون من التخلف وهيمنة فكر الصوفية الحمقاء والاستبداد.

وإذا كانت أوروبا والمسيحية أحسن حالًا، فإن ذلك يعود - إلى حد بعيد - إلى التأثير الإيجابي للعلوم الإسلامية على النهضة والإصلاح الأوروبيين. ويرى السلفيون أن هذا هو السبب في أن الإسلام يبدو حداثيًّا بدرجة مذهلة، وأقل بدرجة بالغة في عدم العقلانية قياسًا على الأديان الأخرى، وديموقراطي في روحه، ومضاد للعنصرية والتعصب القومي. وكل هذه الأفكار متضمنة في المفهوم المبدئي والأساس للإسلام، ألا هو: التوحيد، الذي يعني وحدة الخالق، ومن ثَمَّ وحدة العالم المخلوق.

ويولي السلفيون أهمية خاصة الإسلام. والقرآن قدم في رأيهم نماذج وأحكامًا وقيمًا ومبادئ، لكنه ترك لكل عصر طريقة تطبيقها على النحو الأكثر عملية وأخلاقية مُلاءمة للواقع. فالظروف والملابسات. والقرآن والسُّنَّة يتضمنان مبادئ لهذا التطبيق، ولكنه من مسؤولية كل عصر وكل مسلم النظر في كيفية تطبيقها على نحو يحقق المصلحة العامة للأمة. ومفهوم المصلحة مفهوم قديم في أصول الفقه، لكنه ازداد أهمية واتسع مجاله على يد السلفية، على نحو يذكر بالفكر النفعي الذي راج آنذاك في أوروبا. ويصدق ذلك بدرجة أكبر على مفهوم مرتبط بالمصلحة؛ هو: الاجتهاد.

وتنصرف دلالة مفهوم الاجتهاد تقليديًّا إلى: جهد شخصي يبذله عالم للوصول إلى أحكام الأفعال والتصرفات بما يتوافق مع مبادئ الشريعة ونصوصها. واكتسبت لفظة الاجتهاد معنى أوسع في الرؤية السلفية يتعلق بالتفكير القانوني المستقل على أساس من القرآن والسُّنَّة. وكان المفهوم المقابل للاجتهاد - وهو التقليد - يعني قبول تعاليم المذهب واتباعها بإخلاص. واكتسب هذا المفهوم بدوره معنى أوسع ينصرف إلى المضمون السلبي للمحاكاة الحرفية لكلمات الأئمة دون تدبر في اعتبارها شرعًا أو حتى في معناها. وسمي العالم الذي يمارس الاجتهاد: مجتهدًا، ومن يمارس التقليد: مقلدًا.

وبداية من القرن العاشر تقريبًا نشأ قدر من الاتفاق بين العلماء على أنه لا يوجد على قيد الحياة عالم لديه معرفة ومرجعية تكفي لممارسة الاجتهاد الكامل. وعلى ضوء هذا الافتقار إلى المجتهد، فإن على المسلمين أن يسعوا بدلًا من ذلك إلى اتباع أحكام الأئمة المؤسسين للمذاهب الأربعة دون معرفة الدليل. وراج في الأجيال اللاحقة مفهوم (غلق باب الاجتهاد). وظل هذا هو الرأي السائد على مدى قرون مديدة. إلا أنه كانت هناك أقلية أكدت أنها تمارس الاجتهاد بالفعل، ودافعت عن حقها في ذلك(٦٦). وخلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، دافع العديد من العلماء والحركات عن حق العلماء في ممارسة الاجتهاد، وإن اختلفت أفكارهم بخصوص حدود وقواعد ممارسته بشدة(٦٧).

وقصارى القول، أننا غدونا مع السلفيين، بصدد حركة من نوع مختلف للغاية عن أسلافهم من المدافعين عن الاجتهاد، من جوانب عديدة؛ فهم لم يظهروا فحسب في ظروف تاريخية جد مختلفة، في عواصم مستعمرة في أواخر القرن التاسع عشر، بل كانوا ينتمون بدرجة ما إلى طبقات في المجتمع العربي كانت هي الأكثر تأثرًا بالفكر الأوروبي. وتبنى هؤلاء العديد من القيم الاجتماعية والأخلاقية والسياسية المهيمنة والرائجة في ذلك القرن، واجتهدوا في البرهنة على أنها موجودة في رسالة الإسلام، ومن الممكن بالتالي تطبيقها في المجتمع من جديد دون عناء. لكن ذلك يقتضي إعادة تفسير شاملة للمادة القانونية التراثية، أو بالأحرى نبذها لصالح إعادة تفعيل المبادئ الفقهية القرآنية الخالصة. وهذا هو المشروع الذي وصفوه بمصطلح الاجتهاد. وهو يحتاج، علاوة على ذلك، إلى تفسير يمكنهم من النأي بأنفسهم عن اجتهاد العلماء وتفسيراتهم الفقهية. ووراء ذلك التأويل السلبي لمضامين مفهوم التقليد بوصفه محاكاة لا عقلانية لتقليد معيب بالفعل. وبذا أصبح الاجتهاد في مقابل التقليد يعني طريقة حياة عقلانية وصحيحة وحديثة؛ نقيضًا لتقليد لم يكن يجرؤ على الرجوع إلى القرآن والسُّنَّة للنظر في مدى تدهوره ومعالجته.

---

(٦٦) انظر على وجه الخصوص:

Hallaq, Wael, B., Was the Gate of Igtihad Closed? International Journal of Middle East Studies 16, 1984, PP. 3 - 41.

(٦٧) Peters, R., Igtihad and Taqlid in 18 th and 19 th Century Islam, Die Welt des islams 20 (3 - 4), 1980, PP. 131 - 145.

وهذا بدوره مرتبط بدخول الطباعة، فإذا كان هذان المفهومان في الجدل الذي شهده مستهل القرن العشرين حول الاجتهاد في مقابل التقليد ـ: لم يستخدما بمعنيهما الأصلي بوصفهما مصطلحين من مصطلحات الفقه الإسلامي؛ بل جرى تحويل معنييهما؛ ليعني الحياة الحديثة في مقابل التقليد؛ فإن ذلك لا يعود إلى إمكانية ربطهما بالطباعة واستنساخ المخطوطات على التوالي؛ فالمقلد يرمي إلى استنساخ المخطوط بأدق تفصيلاته قدر المستطاع، ومن ثم المحافظة على التعلم، وعلى الكلمة المقدسة للأجيال القادمة(٦٨)، وكان تحدي الزمن هو ما تسعى إليه المدرسة الفقهية، ويركز المقلد في هذا المنظور جهده كله على تمرير النص دون أدنى تغيير، أو إعمال العقل لتقرير صحته من عدمه؛ فهو يأتي إليه معززًا بالتقليد، وهو يعتقد أنه صحيح بالضرورة، حتى لو لم يكن بوسعه معرفة أساس صحته، وهو خادم لتقليد أعظم منه، ومن الوقاحة الشروع في انتقاد ما قاله الأئمة.

وبالمقابل: فإن المجتهد شخص حديث لديه معرفة بالتاريخ تكفي لإدراك محدودية تفكير البشر، مع قابليته للخطأ، ويتعين بالتبعية على كل إنسان أن ينظر في الأدلة بنفسه، ويرجع إلى كل المعرفة العلمية المتاحة عن الموضوع، وهذا هو السبب في أن كتابات رواد السلفيين كلها وجدت طريقها إلى الطباعة، وأكدت على أهمية التعليم أكثر من كل ما عداه، وكانت حياتهم الدولية ـ (أسفارهم، ونضالهم من أجل تنظيم مؤتمرات، وإرسال وفود، وما شاكل ذلك) ـ مختلفة بكل معنى الكلمة عن حياة العلماء المعاصرين لهم، ومع أن معظمهم تلقوا قسطا من التدريب على نهج المدرسة القديم، فإن قلة منهم فحسب هم الذين عادوا للعمل بها، وكانوا جميعًا يرجعون إلى مرجعيات ووسائل إعلام جديدة، ويشيرون إليها في بحوثهم.

وتم هنا هجران نظام النص، الذي كان التعبير المجسد لمحتوى شعار التقليد، لصالح نظام يضيف فيه العالم نتفًا من العلم والتفكير الغربيين إلى قراءة جديدة لأحكام القرآن والسُّنَّة، وروعي في تلك الضميمة التناغم في كلٍّ له معناه ـ على غرار عملية التنضيد في الطباعة، ونظر المجتهد إلى تلك

---

(٦٨) Schulze Reinhard, Mass Culture and Islamic Cultural Production in 19th, Century Middle East In: G. Staunth, & S. Zubaida(editors), Mass Culture, Popular Culture, and Social Life in the Middle East, Frankfurt: Camps Verlag, 1987, pp.189 - 222.

المعلومات على أنها نافعة، والمهم ليس حفظها في مخطوط أو في الذاكرة؛ بل أن تستخدم ويكون لها أثر؛ بمعنى أن: تطبع وتنشر، وتستمد الطباعة أهميتها في المنظور السلفي من كونها أداة للتنشيط وللبقظة ولصناعة جمهور، وبذا فإن ثنائية التجديد والتقليد شكلت نوعين مختلفين من المعرفة، وأسفرت عن توتر بين العامة والخاصة.

المطلب الثاني: **الصحافة السلفية**

آمن السلفيون بقوة بالصحافة؛ لتركيزهم على الحياة العامة وعلى نشر الإسلام، ومن هنا فإنهم كثفوا جهودهم في تطوير صحافة خاصة بهم، ويتصدر رشيد رضا ـ بلا منازع ـ الناشرين السلفيين الرواد في مصر؛ فهو مؤسس ومحرر صحيفة المنار الناطقة باسمهم فيما بين عامي: (١٨٩٨) و(١٩٣٥م)[٦٩]، إلا أن رشيد رضا نفسه يقر بأنه مدين لمجلة العروة الوثقى التي كان محمد عبده وجمال الدين الأفغاني يصدرانها من باريس عام: (١٨٨٤م)، كما كان محمد عبده هو رئيس تحرير المجلة المصرية الرسمية (الوقائع المصرية)، وسبق له أن كتب بوصفه أزهريًّا وسنه سبعة وعشرين عامًا التقريظ التالي لصحيفة الأهرام حديثة النشأة في واحد من أولى أعدادها عام: (١٨٧٦م) مقارنًا بينها وبين سميتها ـ الأهرامات ـ بوصفها رمز للحضارة المصرية القديمة العظيمة والسامية:

«تلك الأهرامات أشباح... أما هذه فهي غذاء للأرواح... تلك أشكال خارجية.. أما هذه فهي مكونة من دروس مصطفاة... تلك هي مساكن أموات.... أما هذه فهي لسان أسرار سماوية»[٧٠].

ومع تأسيس الأهرامات الروحية الجديدة (صحيفة الأهرام)، ستستعيد مصر مجدها الغابر، ووصل محمد عبده، في استدعائه للمفردات الدينية، إلى حد اقتباس نداء الصلاة، حين يقول: إن الأهرام (حي على الفلاح)؛

(٦٩) Jomier, Jacques, al-Manar, In: Encyclopaedia of Islam II. Leiden: Brill, 1986.

(٧٠) محمد عبده، تقريظ الأهرام، الأهرام ٣ سبتمبر (١٨٧٦م)، مقتبس من: محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحرير: محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (١٩٧٤م)، ج٣ ص٧ ـ ٨.

فهي بتقديره تقدم الهداية للساعين إليها، والأهم أنها تنبه الغافلين وتألو على نفسها أن تنشر العلوم بين العامة(٧١).

وقدم رشيد رضا في أحد الأعداد الأولى من جريدة المنار وصفًا للصحافة العربية مع مقارنتها بنظيرتها الغربية(٧٢)، ويقول رضا: إن للصحافة ثلاثة **أهداف نبيلة: التعليم، والخطابة، والاحتساب**، وينبغي أن تخدم كل أبناء الأمة؛ «برسم خريطة البلد الذي يمشون في مناكبه، وتوضح لهم طرقه ودروبه ومصادره»، ويبدو أن موضوع العقد الاجتماعي الأثير عند رشيد رضا قد أمهرت به تلك الصحيفة؛ فهو يقول: «الصحافة هي الرابطة بين من يحكمون رعاياهم؛ تبين لكل من الطرفين حقوقه وواجباته قبل الآخر»، والبشر بكل مشاربهم ـ المدرسون والعلماء والتجار والفلاحون ـ بحاجة إلى الصحافة في كل مجالات الحياة؛ فهم جميعًا قد يجدون بها تقارير ثمينة حول الاكتشافات والمناهج والأسواق، وهذا هو السبب في أن لأصحاب كل حرفة في الغرب صُحفًا متخصصة خاصة بهم، وعلى ذات الدرجة من الأهمية تأتي الصحافة المتعلقة بالآباء التي تقدم لهم إرشادات ثمينة تساعدهم على تربية أطفالهم كمواطنين مستنيرين وعلى خلق.

ولا يجد رضا شيئًا من ذلك حين يولي وجهه شطر الشرق، ويرسم صورة كئيبة لمستوى التعليم، والوضع المالي، والقيود والفساد في الإمبراطورية العثمانية، والليبرالية المفرطة في مصر، ناهيك عن انعدام الكفاءة بالنسبة للصحفيين والناشرين بوجه عام، وساهم كل هذا في جعل الصحافة قاصرة على القيل والقال، وإضاعة المال، وكثرة السؤال، فما كان ينبغي أن يكون «هدى وإرشادًا» انقلب إلى «غواية وإغراء»(٧٣)، ويخلص رضا إلى اقتراح سَنّ قانون في مصر لتنظيم تلك المهنة.

وهكذا كان رشيد رضا مؤمنًا بالصحافة، وانخرط في إصلاحها وتجويدها في الشرق، عسى أن تؤدي نفس المهام التي تقوم بها بالغرب، فماذا كانت رؤية الحركة السلفية للصحافة الخاصة بها؟ أكد السلفيون في

---

(٧١) المرجع السابق.

(٧٢) رشيد رضا، الجرائد، المنار، ١، ٣٤، ١٨٩٨، ص٦٥٥ ـ ٦٦١.

(٧٣) المرجع السابق، ص٦٦٠.

المقال الافتتاحي للعدد الأول من (العروة الوثقى) على أن الغاية من إنشائها هي أن ترشد المشرقيين إلى ما ينبغي عليهم أن يفعلوه، وأن تكشف عن أسباب ضعفهم، وأن تطلعهم على مخططات الساسة الأوروبيين، وأن ترد على ما يوجهه الأوروبيون من اتهامات إلى الإسلام والمسلمين، وأن تعزز أواصر العلاقة بين المجتمعات الإسلامية(٧٤).

وتحدث محمد رشيد رضا في المقال الافتتاحي للعدد الأول من المنار عن أنها هي «صوت عال بلسان عربي صريح ينادي على أبناء الشرق أن استيقظوا؛ فحولَهُم عالم جديد يتشكل، وينتشر على كل ربوع الأرض، والطبيعة يجري قهرها والعمل يسير على قدم وساق، وعلى أبناء الشرق أن يستقيظوا ويتعلموا، وفي الصدارة مما يجب أن يتعلموه أن المعرفة لم تعد مجردة ولا جامدة، فثمة علاقة جديدة بين العلم والعمل(٧٥).

ويلزمنا ملاحظة هذه النبرة الدفاعية في تلك الافتتاحيات: المسلمون يخسرون أرضًا، وهم تحت هجوم ومنقسمون، وهم مستسلمون للخرافات بدلًا من الالتزام بالإسلام الصحيح العقلاني العلمي النافع اجتماعيًا، الذي هو أسمى من كل ما يحوزه الغرب، ومن ثم فإن سبيل الإصلاح هو الصحوة، التي يتعلم في ظلها كل مسلم أن يسأل نفسه: ما موقف الإسلام من هذا الأمر؟ وكيف يمكنني العمل من أجل تطبيقه؟

وهذا البرنامج الخاص بالفرد المسلم هو ذاته البرنامج الخاص بالصحافة الإسلامية، فنشر المجلات والصحف متناغم تمامًا مع مشروع الإصلاح السلفي؛ فقد كانت الغاية من نشر تلك المجلات هي إثراء أيديولوجية أمة إسلامية حية وواعية بنفسها، مؤسسة على التعاليم الأخلاقية الرشيدة المستخلصة من القرآن ومن سيرة الأمة الإسلامية في صدر الإسلام، بما يجعلها تسعى إلى تخليص نفسها من النفوذ الأجنبي وإقامة مجتمع العدل والتقوى، وسيتيح نمو التعليم والمعرفة بالقراءة والكتابة فرصة أمام الصحافة الإسلامية المستقلة لتحقيق ما أخفق العلماء في تحقيقه: التربية الأخلاقية

(٧٤) جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، الجريدة ومنهجها، العروة الوثقي ١ مارس (١٨٨٤م)، ص٧ ـ ٨.

(٧٥) رشيد رضا، فاتحة السنة الأولى، المنار، ١، ١، (١٨٩٨م).

للمسلمين المصريين، بحيث يصير الإسلام مكوّنًا جوانيًّا للفرد المسلم، وكما رأينا فإن رشيد رضا أشار بوجه خاص إلى أهمية الصحف بوصفها مرشدًا للآباء في نقل البصمة الأخلاقية الصحيحة إلى أطفالهم، ويتعين لتحقيق ذلك تحسين معرفتهم **بالإسلام**.

المطلب الثالث: **المنار والفتوى**

هذا هو الموضع الذي دخلت منه الفتوى ثانية في المشهد، فبما أن المسلمين باتوا يدخلون الآن مدارس علمانية، فإنهم صاروا في أمس الحاجة إلى تعليم ديني تقدمه لهم صحافة إسلامية، فمعظم أنواع أدبيات العلماء التقليدية اتسمت بنظام النص، وكانت متخصصة لدرجة لا يمكن معها توصيلها لعوام المسلمين؛ حيث إنها كانت مقدمة من علماء إلى من يراد إعدادهم ليكونوا علماء، وكانت الصلة بين العالم والمسلم العادي قاصرة على الوعظ وتقديم فتاوى، وبينما كان الوعظ موجهًا للجماعة، كان الإفتاء أمرًا خصوصيًّا في العادة، وعلى النقيض من الخطبة، كانت الفتوى حوارًا، أو على الأقل بداية حوار، ومنطلقها هو مشكلات عملية وهموم تخص المؤمن، ونقل السلفيون ما وافقوا ابن قيم الجوزية وغيره من المرجعيات الدينية التقليدية عليه من أن المفتي يقدم المعلومة، ولكن الأمر متروك لضمير المستفتي لتقويم الفتوى وتطبيقها، فإذا كان الأمر كما جاء في تقريظ محمد عبده لصحيفة الأهرام؛ من أن من واجب الصحيفة نشر العلوم في أوساط العوام، فإن الفتاوى كانت هي السبيل التقليدي لتحقيق ذلك.

ويرتبط مفهوم الاجتهاد بدلالته السلفية الوليدة بالفتاوى من وجوه كثيرة:

أولها: أن الأحكام الجديدة في أدبيات الفقه الإسلامي هي بحكم تعريفها فتاوى؛ فمجموعات الفتاوى يتم الاستئناس بها على أنها بمثابة نسخ محدثة من تعاليم المذهب، ويعني هذا ـ وفقًا لدعاة الاجتهاد ـ أن أي حكم جديد إنما هو اجتهاد واقعي؛ لأنه يعني رجوعًا جديد إلى القرآن والسُّنَّة وقياس جديد؛ من جعل تسكين الموضوع تحت قاعدة أكثر رسوخًا، وبذا فإن أي اجتهاد يصدر فإنما هو في الحقيقة فتوى.

وثانيها: أن الفتاوى هي الشق الأكثر عمومية في الفقه التقليدي، وهي

بتعبير آخر، نقطة الوصل بين الخاصة والعامة، بين العلماء المتخصصين وجمهور الأمة، ومن الواضح أن الطباعة وفرت إمكانيات خاصة في هذا المجال؛ فقد تصير الفتاوى مع تنامي عدد المصريين القادرين على القراءة ولكنهم لم يتعلموا في مدارس دينية، عنصرًا مهمًّا في التعليم الديني لهذه الطبقة الجديدة؛ وعلاوة على ذلك، فإن الفتاوى المطبوعة توفر فرصة لنشر تقويم إسلامي لمختلف الاختراعات والممارسات التي عمت للبلاد، وفق نتائج اجتهاد جديد، وكثير من الكتب الإسلامية التي نشرت حول مثل تلك الموضوعات إنما هي في الحقيقة نوع جديد من الفتاوى؛ بوصفها رؤية عالم تقدمي لبعض الظواهر الجديدة في المجتمع، مؤسسة على دليل جديد من القرآن والسُّنَّة، ثم إن صغر حجم الفتوى نسبيًّا، وعدد القضايا التي تعالجها في هذا العصر يمكن أن يجعلها وسيلة مناسبة لنقل المواقف الإسلامية إلى جمهور أوسع.

ولا غرابة في ضوء ذلك، أن نشرت المنار من أعدادها الأولى فتاوى حول موضوعات مختارة، ومثَّل ذلك بدوره واحدًا من المستجدات المهمة، فلم يَعنِ ذلك نشر الفتوى في كل أرجاء العالم، مما يجعلها وسيطًا لتوحيد العالم الإسلامي ومعايرة القانون الإسلامي والعقيدة، اللذين هما من الموضوعات الرئيسة في الفكر السلفي فحسب، بل إن لها تأثيرًا كبيرًا على الفتاوى نفسها أيضًا؛ فمن تلك اللحظة فصاعدًا، كان المفتي على وعي كامل بأنه لا يقدم الفتوى لشخص معين، فيما لو طلبها فرد واحد، ولم تعد الفتوى شفهية، بل غدت موجهة لغير مسمى، وبات المفتي يتحدث بسلطة المنار، والقارئ يتلقى الفتوى على نحو لم يعرفه من قبل (وقد تكون الفتوى افتراضية جملةً وتفصيلًا)، ولنا عَوْدٌ لاحقًا إلى هذه النقطة.

وتقلد محمد عبده نفسه منصب مفتي الدّيار المصرية في عام: (١٨٩٩م)، وهو ما سنتناوله تفصيلًا في الفصل القادم، وكان رشيد رضا يتناول سؤال الفتوى في العديد من أعداد المنار، ويعالجه على المستوى النظري بدرجة أكثر استفاضة من محمد عبده نفسه، ونشر من العام الثالث حتى السادس من عمر المنار: (١٩٠٠ ـ ١٩٠٤م) محاورات المصلح والمقلد، التي ظهرت لاحقًا في كتاب، ودافع في العدد السادس من نفس الإصدار، عن الفتوى الترنسفالية الشهيرة لمحمد عبده، نشره تحت عنوان:

«المفتي والإفتاء في الوحي». ثم فصلها بدرجة أكبر في كتاب آخر له نشره بعنوان «يسر الإسلام والتشريع العام» الصادر عام: (١٩٢٨م) الذي يسلط فيه الضوء على نظرياته الفقهية القانونية، كما قدم فتوى بالمجلد الثامن والعشرين من المنار عام: (١٩٢٧م) حول كيفية إصدار الفتاوى، وأخيرًا ضمن رشيد رضا في مؤلفه عن سيرة محمد عبده ـ تاريخ الأستاذ الإمام الصادر عام: (١٩٣١م) سبعين صفحة من فتاويه.

ويقول رضا في كتابه «محاورات المصلح والمقلد» أن ثمة ثوابت في الشريعة لا تتبدل ولا تتغير، مقابل جوانب في الفقه الإسلامي يتعين أن تتكيف مع متطلبات العصر، أما الثوابت، فهي العبادات، وبعض القواعد العامة للمعاملات الناظمة للسلوك الإنساني والأخلاقي، وأما الأمور التي هي محل للتغيير، فتشمل معظم المعاملات، ذات الطابع الاجتماعي السياسي المحض، التي هي بالتبعية محل للتغيير في تفصيلاتها العملية، إن لم يكن في روحها[(٧٦)]، وباقتباس مبدأ استفتاء المرء قلبه والاستحسان من الفقه الحنفي[(٧٧)]، يعطي المصلح المفتي مجالًا واسعًا لإعادة تفسير الشرع الإسلامي.

وتجدر الإشارة إلى أن أطروحة رشيد رضا عن (فتوى إعطاء الفتوى) الصادرة عام: (١٩٢٨م) ليست ممنهجة بمعنى الكلمة، بل هي في المقام الأول تعليق مباشر على ممارسة إصدار فتاوى؛ فهي إجابة على عدد من الأسئلة طرحها شخص معين هو خليل آل بكير من البحرين حول حجية مذهب ابن تيمية (توفي عام: ١٣٢٨م)، ويستهل رضا إجابته بتقرير أن الأئمة الأربعة أعلى في الحجية من ابن تيمية، ولكنه ما يلبث أن يفيض في كيل المديح لابن تيمية، قائلًا: إنه من الصحيح أن ما لديه من معرفة إنما هو مستقى من علم الأئمة الأربعة، ولكنه من زاوية أخرى يمتاز بكون معرفته شاملة لعلمهم مجتمعين[(٧٨)]، ومما يوجب الثناء عليه نبذه للبدع التي انتشرت

---

(٧٦) رشيد رضا، محاورات المصلح والمقلد، القاهرة: المنار، (١٩٠٦ م). نقلًا عن:
Kerr, Malcolm H., Islamic Reform, The Political and Legal Theories oh Muhammad Abduh and Rashid Rida, Berkeley: University of California Press, 1966., P.190.

(٧٧) Schacht, Josef, An Introduction to Islamic law, Oxford: Calrendon Press, 1964, P.60.

(٧٨) رشيد رضا، فتاوى المنار، المنار ٢٨، (٦)، (١٩٢٧م)، ص٤٢٣ ـ ٤٣٢.

منذ عهد الأئمة الأربعة، وهو بذلك يدخل عنصر تقدم الزمن في الاعتبار في التفسير؛ فرشيد رضا يؤكد على البنية الهرمية للفقه المحافظ؛ بوضع المؤسسين الأربعة للمذاهب في موضع الصدارة، ولكنه مع ذلك، يدفع بأن ابن تيمية أكثر علاقية لواقع المسلمين المعاصر بالمقارنة بأولئك الأئمة الأربعة.

وتختلف فكرة النظر إلى الزمن على أنه آخذ في التقدم، مع تراكم المعرفة، بشدة عن الجهود الفقهية المدرسية التقليدية باتجاه تحدي تردي حالة المعرفة والتدين الصحيح، والارتباط بالأفكار التطورية والتاريخية السائدة في أوروبا آنذاك، وفي المسألة الثانية، يطرح ذلك البحريني سؤالًا فقهيًا حسّاسًا حول ما إذا كان من المسموح به للمسلم العاميّ أن يخرج على تقليد المذهب الذي ينتمي إليه، ويجيب رشيد رضا عن هذا السؤال - كما فعل من قبل في محاورات المصلح والمقلد - بالإيجاب، قائلًا: لو أن مسلمًا لا يعرف حكم الله في مسألة معينة، فإن عليه أن يلجأ بنفسه مباشرة إلى القرآن والسُّنَّة، فإن لم يجد نصًّا صريحًا قاطعًا، كان عليه أن يسأل أحد المجتهدين عن حكم معزز بالدليل، ولقد كان الأئمة الكبار جهابذة، ولكنهم غير معصومين من الخطأ بالضرورة، ولا اجتهاداتهم صالحة لكل زمان؛ فهم - فحسب - علموا الناس ما عرفوه دون أن يدعوا أنه يمثل الكمال، ويصر رضا على القول بأن المسلم العادي لا يعفى من المسؤولية، وعليه أن يعلم أن المفتي - حتى لو كان مجتهدًا - ليس مشرعًا، بل هو شخص يستخدم ما حصله من معرفة، وما يجتهد ليضيفه إليها، في الخروج بحكم صائب(٧٩)، ويضيف رضا قوله: «وعلاوة على ذلك: فإنه من الجلي الآن أن التعاليم التقليدية للمذاهب غير كافية لتلبية متطلبات هذا العصر - حتى وإن بدت إمكانية كفايتها في مواطن نائية مثل نجد أو اليمن؛ فقد كان هناك على الدوام معارضون للتقليد، حتى في القرون الماضية»(٨٠).

وهكذا تكشف المعارضة السلفية للتقليد عن وجهها بكل صراحة؛ فالاجتهاد ليس أمرًا مباحًا وحسبُ، بل هو فريضة، وكما يقول رضا: فإنه كانت هناك معارضة على الدوام للتقليد، وأضيف إليها في القرن العشرين

(٧٩) رشيد رضا، فتاوى المنار، المنار ٢٨، (٦)، (١٩٢٧م)، ص٤٢٧.

(٨٠) رشيد رضا، فتاوى المنار، المنار ٢٨، (٦)، (١٩٢٧م)، ص٤٣٠.

القول بأن فكرة التقليد لا تتمشى مع متطلبات العصر؛ وبالتالي فإن الاختيار متاح لكل مسلم لأن ينتقي من بين أحكام مختلف المذاهب، وعليه أن يتبع أقواها حجة ودليلًا، ويطلق على مبدأ انتقاء الأحسن من أحكام المذاهب: التخير، وقد تعلوه خطوة أخرى بالمزج بين أحكام المذاهب (التلفيق)، وهما كانتا أداتين مهمتين للمصلحين الشرعيين في أوائل القرن العشرين[٨١].

والسؤال المطروح هنا: ما أنواع المؤسسات التي تصورتها المنار لإصدار الفتاوى الجديدة؟ امتدح جمال الدين القاسمي صديق رشيد رضا الدمشقي، في مقال له منشور عام: (١٩١٣م) شيخ الإسلام العثماني؛ لكونه أعمل مبدأ التخير، وخرج على المذهب الحنفي في فتوى مهمة متعلقة بالطلاق[٨٢].

ويعرب رضا عن موافقته، ملاحِظًا أنه في الحالة المصرية حيث ينتمي السكان إلى المذهبين الشافعي والمالكي، يصير من الواضح بدرجة أكبر وجوب أن لا تكون الفتاوى الرسمية حنفية المذهب؛ فأي مذهب هو من حيث المبدأ صحيح، ثم يعقب رضا على ذلك بإعادة ذكر ما سطره في تصدير سابق له لتقرير للإمام محمد عبده حول المحاكم الشرعية[٨٣].

ويشتكي رضا في هذا المقام من كثير من القضاة الذين لا يتوفر لهم الوقت ولا المران الكافي لاستنباط الأحكام الصحيحة من الشريعة، ويقترح تأليف كتاب جامع للأحكام؛ بمعنى: مدونة قوانين، ويقول: إن مثل هذا الكتاب يجب أن يُعِدّه مجلس علماء محنكين. ويكون بوسعهم في الحالات التي لا تزال موضع شك الإحالة إلى مفتي وزارة العدل أو مفتي الديار المصرية، كيما ينظر في المسألة بنفسه أو بالتعاون مع مجلس علماء حسبما تقتضي الحاجة»[٨٤]، ومعنى ذلك أن السلفيين أيدوا فكرة وجود مُفتٍ رسمي ليكون بمثابة جهة استئناف، ولكن مع وجود قانون مقنن وعقلاني.

---

(٨١) Anderson, J.N.D., Law Reform in the Muslim World, London: Athlone Press, 1976, PP. 47 - 58.

(٨٢) جمال الدين القاسمي، إذن سلطاني، فتوى شيخ الإسلام بالحكم بغير المذهب الحنفي، المنار: ١٦ (٤) (١٩١٣م)، ص٢٦٤ ـ ٢٦٨.

(٨٣) رشيد رضا، الأحكام، المنار ١٣ (٤)، (١٩١٣م)، ص٢٦٩ ـ ٢٧٤.

(٨٤) رشيد رضا، الأحكام، المنار ١٣ (٤)، (١٩١٣م)، ص٢٧٠.

المطلب الرابع: المصلحون وابن قيم الجوزية

يشير رشيد رضا في أطروحته عن: فتوى حول صناعة الفتاوى، وفي كل مؤلفاته مرارًا وتكرارًا، إلى الفقيه السوري ابن قيم الجوزية، ويقتبس باستفاضة من مؤلَّفه «أعلام الموقعين»، وحقيقة الأمر أن المؤلف الذي أنتجه رشيد رضا في أواخر حياته الموسوم بعنوان (يسر الإسلام)، لا يعدو أن يكون مزيجًا من مثل تلك الاقتباسات، وابن القيم، فضلًا عن ذلك، واحد من العلماء الذين تكثر الاستشهادات بآرائهم في فتاوى دار الإفتاء، على الرغم من كونه حنبليًّا وليس حنفيًّا.

وابن قيم الجوزية (١٢٩٢ ـ ١٣٥٠م) تلميذ لابن تيمية (ت١٣٢٨م)، ولكنه كما لاحظ لاوست، كان واعظًا أكثر منه مناظرًا، وأسلوبه بليغ ومرتب وذاتي[٨٥]، وعرف في حياته بالتواضع، ولم يحط به جدل سياسي، إلا أنه يعتبر من خلال مؤلفاته حجة شهيرة في علوم منوعة تشمل النظرية السياسية والفقه والتصوف والشعر، وما يهمنا في هذه الدراسة هو أطروحته في أصول الفقه المنشورة بعنوان: **(أعلام الموقعين عن رب العالمين)** التي هي بمثابة دليل تنظيري وعملي للمفتين، والتي تقدم خلفية تنظيرية لمجموعة فتاوى ابن تيمية المهمة والذائعة الصيت، فكتاب أعلام الموقعين يقتبس عددًا كبيرًا من فتاوى ابن تيمية، جنبًا إلى جنب مع مجموع فتاوى النبي ﷺ[٨٦]، ولكن بؤرة اهتمامه هي تعليم المفتي كيف يعمل على نحو مستقل وبروح صحيح، ويتفق كل من ابن تيمية وابن القيم مع المذهب الحنبلي فيما يتعلق بالاهتمام بالسُّنَّة النبوية القولية والفعلية، ولا يألو ابن القيم جهدًا في التأكيد على أن للسنة حجية تفوق أي تفكير إنساني عقلاني بكثير.

---

(٨٥) Henri, Laoust s.v. Ibn Qayyim al- Jawziya, In: Encyclopaedia of Islam II.

وللتوسع في سيرته ومناقبه، راجع:

Laoust, Henri, Le hanbalisme sous les Mamlouks Bahraides, Revue des Etudes Islamiques, 1960, PP.55 - 61.

وانظر أيضًا قائمة أكثر تفصيلًا بأعمال ابن قيم الجوزية، ولكن دون إضافة أي جديد يذكر بالمقارنة بالمرجع السابق في:

Ahsan, Saiyed, Ibn Qayyim al- Jawzia, Islam and the Modern Age (Nov. 1981), PP. 244 - 249.

(٨٦) نشر سليمان سليم البواب تلك الفتاوى في كتاب منفصل صدر عن دار الحكمة ببيروت عام: (١٩٨٤م).

ولم يكتف رشيد رضا بالاقتباس من ابن القيم، بل تجاوز ذلك في عشرينيات القرن العشرين إلى تحرير ونشر دراساته كذلك، جنبًا إلى جنب مع أهم أعمال ابن تيمية؛ مما أدى إلى بعث جديد لفكرهما لا يزال أثره باقيًا حتى الآن(٨٧).

والسؤال هو: ما الذى أضفى تلك الأهمية البالغة على ابن قيم الجوزية بالنسبة للمفتين والمصلحين الشرعيين في القرن العشرين؟.

يبدو أن ابن القيم مرجعية ـ بلا منازع ـ جديرة بالاستشهاد بها على الدوام، بوجه عام، ورضا توّاق للبرهنة على أن لأفكاره جذورًا يمكن تتبعها لدى مرجعيات إسلامية سابقة، مما يساعده على مناهضة دعاة التقليد بنفس أسلحتهم، وابن القيم كان يخدمه في هذا الغرض على أحسن وجه؛ لأنه يتطرق لمثل تلك التفصيلات العملية في أعلام الموقعين، ويقدم له توثيقًا مستفيضًا لموقفه، ويتتبع جذوره لدى أحمد ابن حنبل، ومنه إلى النبي نفسه في نهاية المطاف.

ومن المعالم الجذابة أيضًا في مؤلفات ابن القيم، هجومه السافر فيها على التقليد الأعمى؛ فابن القيم مهتم بشدة بالأئمة الأربعة وبحجيتهم، وهو يخلص من ذلك ـ مثله مثل رضا من بعده ـ إلى أن ابن تيمية على صواب في أخذه من كل المذاهب في صياغة فتاويه، وفضلًا عن ذلك، فإن ابن القيم يتدبر في «أعلام الموقعين»، في كامل إشكالية الوحي المنزل والزمان، ويخصص أحد مجلدات مؤلفه المذكور لمناقشة أثر تغير الزمان، وهنا يتم التأكيد على عدم قابلية نصوص السُّنَّة للتغيير وصلاحيتها لكل زمان، إلا أن ابن القيم يتبنى تعريفًا واسعًا للشريعة؛ فالشريعة مؤسسة على الحكم بالعدل ومصالح العباد، في الدنيا والآخرة، وهي كلها عدل ورحمة ومصلحة وحكمة، ولا يمكن أن يكون أي حكم مضاد للعدل أو الرحمة أو الحكمة أو المصلحة، ويظل جزءًا من الشريعة؛ فذاك يمثل تناقضًا(٨٨).

---

(٨٧) نشر أعلام الموقعين بالقاهرة عام: (١٩٠٧م). وعولجت العلاقة بين السلفيين وابن تيمية باستفاضة في:

Laoust, Henri, Essai sur les doctrines politiques et socials de Taqi -d-Din Ahmad Ibn Taimiya, Cairo, 1939.

(٨٨) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، القاهرة: دار الحديث، (١٩٨٧م)، ج٢، الكتاب ٣، ص١.

ومعنى هذا أن المفتي لا بد أن يكون أكثر من مجرد متخصص في علوم الوحي والفقه الذي تم سلفًا استنباطه منه؛ فهو مثله مثل القاضي؛ يجب أن يكون عارفًا بمتطلبات عصره، وينقل ابن القيم العديد من الأمثلة لحالات لم يلتزم فيها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب بالسُّنَّة بعد سنوات معدودات من وفاة النبي(٨٩).

والسبب الرئيس في حفاوة المصلحين بابن قيم الجوزية في مطلع القرن العشرين ـ: هو تعريفه الواسع للشريعة، الذي تحول به من التركيز على الأحكام الواردة بكتب الفقه إلى التركيز على مصالح الأمة، فهذا التعريف فتح مجال السياسة أمام العلماء الذين بات عليهم واجب النظر فيما هو مفيد للأمة في عمومها، ولا يكون بوسعهم بالتالي تجاهل القضايا السياسية، والبقاء بمعزل عنها؛ على شاكلة ما كان عليه حال علماء المدرسة الفقهية على مدى أجيال، وأخيرًا: فإن نمط حياته كان أقل نشاطًا من نظيره بالنسبة لأستاذه ابن تيمية، إلا أن وعظه وكتاباته واتخاذه موقفًا من قضايا عصره استهوت السلفيين، ولنا لاحقًا عَودٌ إلى ابن قيم الجوزية وكتابه «أعلام الموقعين» في مناقشة الفتوى الترنسفالية لمحمد عبده.

الخلاصة: يمكن إيجاز عمليات التغيير في المجال الديني التي نتتبعها في هذه الدراسة، في اتجاهين:

أولهما وأهمهما، الأهمية المتزايدة للدولة المصرية، ولإدارتها، ولسيطرتها، ورأينا كيف اكتسبت الدولة سيطرة في مجالي التعليم والقانون، وأقامت فيهما منظمات هرمية، وتم إنشاء مؤسسات جديدة، فضلًا عن إصلاح مؤسسات قديمة؛ كي تخدم متطلبات الجهاز البيروقراطي للدولة؛ من ثم: ازدهر المذهب الحنفي الرسمي، كما تجلى في الزيادة المطردة في أعداد الطلاب والمعلمين الأحناف من جهة، وبحقيقة تعيين أحد الأحناف شيخًا للأزهر، لأول مرة، من جهة أخرى، كما تصدرت كتب المذهب الحنفي ما تم طبعه بعد دخول الطباعة، وكانت النتيجة هي ميلاد نظام مؤطر جديد معياري، عبر عن نفسه في مساقات دراسية، وفي تقنين القوانين، واكتسى بسلطة الدولة الموضوعية، وعنت عملية المعايرة هذه قطيعة كبيرة مع

---

(٨٩) المرجع السابق، ج٢، الكتاب ٣، ص٧ ـ ٩، ص٢٨.

الطريقة التقليدية لتعليم العلماء ولمهاراتهم؛ بل ربما مثلت درجة أكبر من التمايز بين كبار العلماء وصغار العلماء، واكتسب كبار العلماء بوجه خاص - وفي الصدارة منهم شيخ الأزهر وقاضي القضاة، وكذا رؤساء الطرق الصوفية - سلطات جديدة.

أما **الاتجاه الثاني** فهو نشأة جمهور قارئ ومهتم، ولديه بعض التطلع إلى المشاركة في العملية السياسية، وترتبط هذه الظاهرة بوضوح بزيادة عدد من يقرأون ويكتبون، ومجيء الطباعة والصحف والمجلات، وكانت الطباعة في النصف الأخير من القرن التاسع عشر مشروعًا حُرًّا نسبيًّا، ورغم أنه لم يكن معنيًّا بالأساس بنشر كتب وصحف إسلامية معينة، فإن تلك الكتب والمجلات أرست أقدامها في السوق، وبات لذلك الإنتاج الثقافي الإسلامي أهمية كبيرة؛ لكونه تزامن مع لحظة شهدت تهميشًا متزايدًا في المجالين التقليديين لعملهم وهما: التعليم والقضاء، ويبدو أن الصحافة وفرت لبعض العلماء على الأقل، منبرًا يمكنهم منه مخاطبة النخبة المتعلمة المصرية الجديدة، ممن يتلقون تعليمهم في مدارس علمانية، ومعرفتهم بالإسلام يسيرة، رغم تسليم كثير منهم بهويتهم الإسلامية؛ فقد وظفت الصحافة في كسب مناصرة المسلمين المصريين لأيدلوجية إسلامية مشرقية جديدة.

ونشطت جماعة من المثقفين المسلمين - ممثلة في الحركة السلفية - في مجال النشر بوجه خاص، مركزة على الجانب العقلاني الأخلاقي العام للإسلام، وكما رأينا من قبل فإن محمد عبده ورشيد رضا، أعطيا دورًا للصحافة مغايرًا لموقف من سبقهما من العلماء منها؛ فالصحافة أداة للتعليم والوعظ، وللأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ونشر العلوم بين العامة، ولكن إذا أريد للصحافة أن تنشر العلوم بين الجماهير، فإن من المنطقي أن تتبنى طريقة العلماء في القيام بتلك المهام، من هنا صارت الفتاوى - التي هي الطريقة التقليدية لنشر العلوم الدينية من المتخصص إلى العامة - جزءًا لا يتجزأ من الصحافة الإسلامية، وبهذه الطريقة، فإن الإفتاء الذي كان خصوصيًّا بالأساس، صار عامًّا، ووجهت الفتاوى السلفية إلى المسلمين المعاصرين، ولم تلتزم في الغالب بالأحكام المستقرة في المذاهب؛ بل تضمنت اجتهادًا جديدًا.

وكما سيتضح لاحقًا، فإن إنشاء منصب مفتي الديار المصرية كان مرتبطًا بقوة بالاتجاه الأول، المتعلق بتعزيز هيمنة الدولة، وتحقيق معيارية المجال الديني والقانوني، إلا أنه سرعان ما ارتبط المفتي بالاتجاه الثاني الخاص بالجمهور المسلم القارئ الجديد، وكان بعض المفتين شخصيات بارزة في الحركة السلفية، وسنستكشف العلاقة بين الجمهور الجديد وطرائق تقديم الفتاوى، ونسلط الضوء عليها في الفصل التالي الخاص بموضوع: الفتاوى والبرق.

الفصل الثاني

دراسة الحالة الأولى

البرق والهلال[1]
فتاوى سورية ومصرية حول اختراع أوروبي

في ساحة المرجه بوسط دمشق نصب تذكاري يشير إلى افتتاح خط البرق الرابط بين المدينة المنورة ودمشق، وهو لا يصور شخصًا؛ فحين تم تشييده كانت لا تزال هناك بعض معارضة دينية لفكرة صنع تماثيل لبشر؛ من هنا صمم النصب التذكاري على هيئة عمود يعلوه مجسم للمسجد النبوي بالمدينة المنورة، مثوى قبر النبي ﷺ.

وستناقش هذه الدراسة مسألة دخول البرق إلى العالم الإسلامي، وهي ترمي - بتحليلها لمختلف الكتب والفتاوى المتعلقة بالبرق - أن تشخص شتى التوجهات التي عبر عنها العلماء في مطلع القرن العشرين بخصوص الابتكارات الفنية الغربية بوجه عام، ولا تزال بعض تلك التوجهات تلعب دورًا في المناظرات المعاصرة بين العلماء والمثقفين المسلمين حول التغريب.

والدراسة الأولى التي ستتم مناقشتها عبارة عن كتيب رافض تمامًا الواردات التقنية الجديدة من الغرب، ويلي ذلك تحليل كتابين حول البرق واستطلاع هلال رمضان، كلاهما يناقش استعمال البرق وسوء استعماله بقدر من التفصيل، وسيعالج المبحث الأخير من هذا الفصل أهمية البرق في عالم

---

(١) من المقرر نشر طبعة محررة من هذه الدراسة، ضمن:
Greetz Armin, The Study of Religion in Denmark, An Anthology, Aarhus: University of Aarhus press, 1998

العلماء المسلمين في مستهل القرن العشرين، مُبيّنًا أن البرق أصبح - بما يتيحه من كفاءة وسرعة وهمة في نشر المعلومات - رمزًا لرؤية حركة الإصلاح السلفية لإسلام عام وعالمي ونشط.

ومن المعتاد القول - في ضوء ما وقع في العالم العربي من ثورانات اجتماعية -: إن المجتمعات الشرق أوسطية شهدت تطورًا خلال عقود معدودات، يفوق ما عرفه الغرب خلال ما يزيد على قرن، وهذا غير صحيح تمامًا؛ **أولًا**: لأنه لا صحة لمقولة: إنه يتعين على المجتمعات المرور عبر عملية تطور خطي. **وثانيا**: لأن مجتمعات الشرق الأوسط اتسمت خلال المائة وخمسين عامًا الأخيرة باتساع الفجوة بين نخبة مهيمنة مركزية متقدمة من جهة، وسواد أعظم من الشعب الأمي بالأساس، من جهة أخرى.

والحقيقة أن كثيرًا من الاختراعات وصلت إلى كل من الشرق الأوسط والدنمارك، على سبيل المثال في آن واحد على وجه التقريب؛ ففي الوقت الذي دشن فيه الدنمركيون إنشاء أول أربعين كيلو متر من خطوط سككهم الحديدية عام: (١٨٤٧م)، كان المصريون يشيدون خط سكك حديدية بين القاهرة والإسكندرية، بطول (٢٢٠) كيلو متر[٢]، وبتاريخ مبكر يعود إلى العقد الرابع من القرن التاسع عشر كانت هناك خطوط ملاحة بحرية منتظمة تربط استانبول وأزمير وبيروت ويافا والإسكندرية[٣]، وجذبت تلك الموانئ بشرقي البحر المتوسط استثمارات ومشاريع بالنظر إلى موقعها على خطوط التجارة الرئيسة بين الشرق والغرب، خاصة بعد افتتاح قناة السويس.

وكانت الإمبراطورية العثمانية تعي جيدًا أنه لن تكون هناك جدوى من كل ما تبذله من جهود لتوحيد الإمبراطورية ومجابهة القوى الأوروبية، ما لم يتم تبني وسائل محسنة للاتصالات وللإنتاج، وخطط الأجانب ونفذوا مشروعات إنشاءات ضخمة في كل من مصر والإمبراطورية العثمانية، وعلى الرغم من مساهمة ذلك التطور في زيادة حجم التجارة، فإنه كان له تأثير كبير على تسريح الحرفيين المحليين، وإفلاس الدولتين في عامي: (١٨٧٥ - ١٨٧٦م)؛

(٢) Owen, Roger, The Middle East in the World Economy, 1800 - 1914, London, 1981, P.123.

(٣) Issawi, Charles, The Fertile Crescent1800 - 1914, Oxford, 1988, P.5.

بل إن إنشاء قناة السويس كان هو العامل الذي أفضى إلى تحكم أجنبي متزايد في الموارد المالية المصرية، توج بالغزو البريطاني عام: (١٨٨٢م)(٤).

واعتبارًا من عام: (١٨١٠م) فصاعدًا، بُعِثَ المصريون طلابًا إلى باريس بغية تحصيل المعرفة بالتكنولوجيا الجديدة وحيازتها، ومن بين المهام التي أنيطت بالمبتعَثين: ترجمة الكتب المدرسية الفنية، وافتتحت مدرسة فنية بالقاهرة عام: (١٨٢٠م)(٥)، وبالتوازي مع تطور النظام المدرسي الإداري الفني الجديد، نشأت طبقة إدارية فنية، تولت المناصب التي كانت سابقًا حكرًا على خريجي المؤسسات التعليمية الإسلامية التقليدية، وفي الفترة ما بين عامي: (١٨٧٠ و١٩٢٠م)، طرد العلماء المسلمين من القطاعين اللذين كان معظمهم يوظف فيهما في الماضي: القضاء والتعليم، واستولى المهنيون الجدد - المحامون والمدرسون - على نفوذهم السياسي كذلك(٦)، وكانت هناك علاقة واضحة بين دخول تقنية جديدة وبين تردي نفوذ العلماء.

البرق:

أنشأت سوريا أول خط تلغرافي بها عام: (١٨٦١م)، وربط ذلك الخط بيروت بدمشق، وتم مده عام: (١٨٦٣م) إلى استانبول وأنقره والإسكندرية(٧)، ووفقًا لوصف وصول البرق إلى حلب، فإن بعض الناس رفضوا الاعتقاد بإمكانية نقل الأخبار على الفور من مدينة إلى أخرى، وذهبوا إلى أن الأنباء تنقلها روح شريرة ساكنة في الأسلاك(٨).

ويمكن القول، باستبعاد أن يكون هناك أي عالم مسلم اعتقد أن روحًا شريرة تسكن السلك، ولا علم لي بأكثر من احتمال كتابة رجل يشغل منصبًا دينيًا مطمورًا، في تركيا عام: (١٨٨٥م) تقريبًا - كُتيبًا مناهضًا لإدخال تلك

---

(٤) Owen, Roger, The Middle East in the World Economy, 1800 - 1914, London, 1981, Pp.130 - 135.

(٥) Eccel, Chris, Egypt, Islam and Social Change, Islamkundiche Untersuchungen, Berlin, Klaus Schwartz, 1984, PP. 34 - 44.

(٦) Crecelius, Daniel, Nonideological Responses of the Egyptian Ulama to Modernaization, In: N. R. Keddie (editor), Scholars, Saints, and Sufis, Berkeley: University of California Press, 1972, P.197.

(٧) Issawi, Charles, The Fertile Crescent 1800 - 1914, Oxford, 1988, P.219.

(٨) Issawi, Charles, The Fertile Crescent 1800 - 1914, Oxford, 1988, P.87.

التكنولوجيا الجديدة. وقام رودولف بيترز بترجمة ذلك الكتيب غير المعروف المؤلف ونشره، وجاء به عن البرق:

والآن إن سألتني عن رأيي في البرق الذي ابتكره غير المؤمنين بعد عام: (١٢٦٥هـ/ ١٨٤٨ - ١٨٤٩م)، والذي بوسعه نقل رسائل من مسافة بعيدة في برهة من الزمن، إلى حد أن المرء لو فكر فيها، لتملكته الحيرة؛ لعدم إمكانية قبولها لا بالعقل ولا بالسُّنن -: فإن إجابتي هي بعون الله تعالى: وجوب اليقين بأن مصدر ذلك هو الله ﷻ؛ فهو يندرج ضمن فئة المعجزات، التي يمكن أن تكون في وجه من وجوهها استدراجًا، أظهرها الله إلى الوجود عبر المذنبين والكفرة؛ إشباعًا لحوائجهم، كما بين الإمام الأعظم في الفقه الأكبر، أو أنها سحر ساحر يستخدم علمه(٩).

والإمام الأعظم هو الإمام أبو حنيفة (ت٧٦٧) المنسوب إليه، كتاب: «الفقه الأكبر»(١٠)، والذي جاء به: معجزات الأنبياء وكرامات أولياء الله حقيقة، أما الخوارق التي تأتي على يد أعداء الله من أمثال: إبليس وفرعون والمسيح الدجال، والتي حدثت، وستحدث وفق السُّنن التاريخية -: فلا نسميها: معجزات، بل نسميها إشباع لحوائجهم، واستدراجًا لهم في هذه الحياة الدنيا، ومعاقبتهم في الآخرة، وكل هذا محتمل وممكن؛ فالله هو الخالق قبل أن يوجد الوجود، والمستعان به قبل أن يوجد من يستعين به.

وتمشيًا مع المعتقدات الإسلامية، ينسب ذلك العالم غير المعروف الهوية معجزة البرق لله تعالى، ويرى مع ذلك، إن مشيئة الله انصرفت إلى إعطائها للجنس البشري، لتكون بمثابة فخ للكفرة؛ حيث يتمادون في ذنوبهم، ولا يتوبون، مما يجعلهم أهلًا لعذاب مهين أشد في نار جهنم، والمفردة الفقهية الدالة على ذلك هي: الاستدراج أو مكر الله بهم(١١)، وهي

---

(٩) Peters, Rudolph, Religious Attitudes Towards Modernization in the Ottoman Empire, Die Welt des Islams 26. 1986, PP.76 - 105 & P. 86.

(١٠) Wensinck, A.J., The Muslim Creed, London: Frank Cass, 1932, P.193.

(١١) من ذلك على سبيل المثال قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٢]، وقوله: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ [آل عمران: ٥٤]، وقوله ﴿وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ [الأعراف: ١٨٣]، وقوله ﷻ: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَىٰ يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ١٤٢] - المترجم.

مؤسسة على آيات قرآنية عديدة تشير إلى أن الله هو خادع أعدائه(١٢).

ومعنى ذلك: أن الإشكالية التي أثيرت بخصوص البرق ليست كيف يعمل، وإنما لماذا أعطاه الله لغير المؤمنين، ويقدم ذلك العالم غير المعروف تفسيرًا للسبب في اختيار الله تعالى تلك اللحظة التاريخية لإعطاء البرق لهم؛ فمرد ذلك هو الحقيقة المحزنة لكون المسلمين في هذه الآونة قد فقدوا قوتهم الأخلاقية، واغتروا بطيبات هذه الحياة الدنيا الموجودة بيد غير المؤمنين، فحتى المتعلمين يحاكون الأوروبيين، وكل الاختراعات ترمي إلى جعل الحياة أيسر، وتحويل العقول عن التفكير في الله تعالى وفي الموت، وبذا ينسى الإنسان ضعفه، ويصير كنودًا، ويموت قلبه، ولا تدمع عيناه، وما ذلك إلا ابتلاء من الله تعالى وعلامة على قرب قيام الساعة(١٣).

ويضع ذلك العالم غير المعروف، بطرحه هذه الآراء نفسَهُ ضمن تقليد إسلامي احتجاجي، يطبق معيار أمة صدر الإسلام، وينعى على ما أصاب معاصريه من وهن، واتخذت مثل تلك الاحتجاجات في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، شكل حركات تطهرية، على شاكلة الحركة الوهابية في شبه الجزيرة العربية، وكان العلماء المؤازرين لتلك الحركات عادة من بين وعاظ المدن الصغيرة المعزولين عن البيئة الدينية للمؤسسات التعليمية(١٤).

مؤلفان:

كما سلفت الإشارة فإن ذلك الكتيب المجهول المؤلف يمثل استثناء؛ فقد تم إدخال البرق بفرمان سلطاني، ولم ير إلا قلة أية أضرار في الأخذ به، ولا تزال بين أيدينا عدة فتاوى تتعلق باستعمال البرق كتبت في أواخر القرن التاسع عشر، تعطينا انطباعًا حول القضايا الفقهية التي أثارها بالنسبة للأمة الإسلامية، وفي مطلع القرن العشرين تم جمع تلك الفتاوى في كتابين، أحدهما مصري والآخر سوري، متفقان في رأيهما في البرق،

(١٢) Wensinck, A.J., The Muslim Creed, London: Frank Cass, 1932, P.226.

(١٣) Peters, Rudolph, Religious Attitudes Towards Modernization in the Ottoman Empire, Die Welt des Islams 26. 1986, PP. 76 - 105 & Pp. 94 - 95.

(١٤) Schulze, Reinhard, Die Politisierung des Islam im 19, Jahrhundert, Die Welt des Islams 22, 1982.

وسوف أركز على الكتاب السوري بالأساس لكونه هو الأحدث والأشمل، فضلًا عن اقتباسه باستفاضة من الكتاب المصري، وهذا التوافق بين الكتابين جدير بالتركيز عليه لما جرت عليه العادة من اختلاف وجهات نظر المؤلفين في المناظرات الدينية المهمة.

وتجدر الإشارة، إلى أن العالم السوري جمال الدين القاسمي (١٨٦٦ - ١٩١٤م)، واحد من أبرز ممثلي حركة الإصلاح السلفية الشهيرة في دمشق، المنبثقة عن أفكار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وكان جد جمال الدين القاسمي حلاقًا، قبل أن يقرر أن يصبح صاحب رسالة ويتفرغ للدراسات الدينية، ونحت لنفسه وظيفة مرموقة توجت بعمله واعظًا في واحد من أهم مساجد دمشق، وهو مسجد السنانية، وكتب والد جمال القاسمي، - الذي كان واعظًا هو الآخر - قصائد شعرية مريرة حول انحلال الطبقات العليا الدمشقية، وتلقى جمال الدين نفسه تعليمًا دينيًا شاملًا، وتولى منبر جامع السنانية من بعد والده في عام: (١٩٠٠م). ومن هنا يمكن اعتباره واحدًا من الطبقة الوسطى من العلماء، يحظى بمكانة وبنفوذ بين إخوانه الصوفيين على الصعيد المحلي، لكن دون أن يكون له منصب رسمي أو أن يتقاضى راتبًا[١٥].

وفي عام: (١٨٩٦م) شكل القاسمي وعدد من رفاقه مجموعة دراسية صغيرة، قرأت الكتابات الفقهية الكلاسيكية، ونظرت في الأحكام المستنبطة فيها، واعتبارًا من عام: (١٨٩٨م) صار القاسمي على اتصال مع بعض كبار السلفيين المعاصرين له من أمثال خير الدين الألوسي في بغداد، ورشيد رضا في القاهرة، وألف جمال الدين القاسمي العديد من الكتب حول قضايا دينية، تكشف عن قناعاته السلفية القوية.

ونشرت صحيفة المنار بعض تلك المؤلفات بالقاهرة، أما مؤلف الكتاب المصري فهو الشيخ محمد بخيت المفتي (١٨٥٤ - ١٩٣٥م)، الذي وصف في كتاب «الأعلام» للزركلي بكونه ناقدًا حادًا للحركة السلفية[١٦]، ويقال:

---

(١٥) Commins, David Dean, Islamic Reform, politics and Social Change in Late Ottoman Syria, Oxford: Oxford University Press, 1990, PP. 42 - 45.

(١٦) سوف نفصل سيرة الشيخ بخيت في الفصل الخاص بالمفتين الأوائل.

إنه كان معارضًا للاجتهاد، وهو معروف بهجومه الشهير على الشيخ الليبرالي: علي عبد الرازق، الذي نادى بالفصل بين المجالين الديني والعلماني في المجتمع المسلم[١٧]، وكان محمد بخيت نفسه ممن درسوا مع الأفغاني ملهم الحركة السلفية والشخصية الكاريزمية الملغزة، إلا أنه من الواضح، أن طول أمد عمله بوزارة العدل أقنعه بأن ذلك الإصلاح قد يتجاوز مداه المناسب، وقد قدر له أن شغل منصب قاضي قضاة الإسكندرية، ثم قاضي قضاة مصر لاحقًا، ثم تبوأ منصب مفتي الديار المصرية فيما بين عامي: (١٩١٥ و١٩٢٠م)[١٨].

رؤية الهلال:

يأتي عنوانًا للكتابين بما بينهما من أوجه تشابه، فعنوان كتاب جمال الدين القاسمي المنشور عام: (١٩١١م)، هو «إرشاد الخلق إلى العمل بخبر البرق»، أما عنوان كتاب محمد بخيت المنشور عام: (١٩١٠م) فهو: «إرشاد الملة إلى إثبات الأهلة»؛ فكلا الكتابين يناقش كيفية استفادة المؤمنين من البرق، خاصة في مسألة تقرير بداية ونهاية شهر رمضان.

فالعام الإسلامي عام قمري يناهز (٣٥٤) يومًا، ويبدأ الشهر الجديد حين يمكن رؤية الهلال، ولهذه الرؤية أهمية خاصة بالنسبة لشهر رمضان، ففي اليوم التاسع والعشرين من شعبان يستطلع المسلمون هلال شهر رمضان؛ ليقرروا ما إذا كان ذاك الشهر ستتم عدته ثلاثين يومًا، أم سيبدأ شهر الصوم، فإذا ثبتت رؤية الهلال باثنين من العدول، يعلن بدء الصيام، وجرت العادة على الحفاوة بذلك بطلقات من المدفعية، وبإيقاد المصابيح، وبرؤية هلال شوال ينتهي شهر رمضان ويحل عيد الفطر، الذي يمثل لحظة سرور وفورة مماثلة.

وتفرد كتب الفقه التقليدية دائمًا بابًا منفصلًا لأحكام الصيام، ومن بين الموضوعات التي يتم التطرق إليها فيه: مسألة رؤية الهلال فيما يتعلق بـ (يوم

---

(١٧) انظر سيرته الذاتية في الفصل الرابع.

(١٨) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، المجلد السابع، ص٢٦٧٦ ـ ٢٦٧٨.

الشك)، اليوم الثلاثين من شعبان، الذي قد يكون متممًا له أو بداية شهر رمضان، ومن الأسئلة التي تطرح على سبيل المثال: ما الحكم إذا كانت السماء ملبدة بالغيوم إلى درجة يستحيل معها ثبوت ظهور الهلال؟ وفي حين يرى البعض وجوب صيام المؤمنين في تلك الحالة على سبيل التحوط، يرى آخرون أن الصيام يجب أن يكون بعد التيقن من حلول رمضان لا قبله[١٩].

وثمة جدل بخصوص ما إذا كان من المسموح به اتباع الحساب الفلكي لظهور الهلال في حال الغيام، ولكن الأغلبية العظمى من المدارس الفقهية والمذاهب الإسلامية رفضته؛ امتثالًا لقول النبي: «**صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم، فأكملوا العدة ثلاثين يومًا**»[٢٠]، وتمشيًا مع روح الإصلاح المواكبة لمصطلح القرن العشرين، أثار محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م) مفتي الديار المصرية، مسألة الحساب الفلكي لاستطلاع الهلال مرة أخرى عام: (١٩٠٢م)، بيد أن محمد عبده أكد على رؤية الهلال بالعين، بعلة أن (الأحكام الإسلامية مؤسسة على الأبسط والأيسر بالنسبة للبشر حيثما كانوا)[٢١]، وهنا يدافع المفتي السلفي عن السُّنَّة من مدخل مفهوم حيوي لدى المصلحين هو: يسر الإسلام.

رؤية الهلال في سماء أسوان:

ثمة مسألة أخرى أثارتها الكتابات الفقهية التقليدية تتعلق بخبر رؤية الهلال؛ وهي: هل يجب على المسلم الصوم إذا لم ير الهلال بنفسه، بل انتهى إلى علمه أنه رؤي في مدينة مجاورة؟ تجيب ثلاث من المذاهب الفقهية الأربع الكبرى، على هذا السؤال بالإيجاب، طالما كان بوسع المرء الثقة في ذلك الخبر، أما المذهب الفقهي الرابع وهو الشافعية فيضيف شرط أن يكون الهلال قد رؤي على مسافة لا تزيد على أربعة وعشرين فرسخا (١٤٤ كيلو متر)[٢٢].

---

(١٩) عبد الرحمن الجزيري، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، بيروت: دار الفكر، (١٩٨٦م)، ج١ ص٥٥٣ ـ ٥٥٤.

(٢٠) Schacht, Hilal, Encyclopaedia of Islam 2.

(٢١) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج٤ ص١٥٥٣.

(٢٢) عبد الرحمن الجزيري، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، بيروت: دار الفكر، (١٩٨٦م)، ج١ ص٥٥٠.

وأيًّا كان الأمر، فإن القضية الأساسية التي تهمنا هنا هي كيفية تقرير ما إذا كان الخبر جديرًا بالثقة من عدمه، وهنا يدخل البرق في الأمر؛ فقد وجد المسلمون أنفسهم فجأة مع نهاية القرن التاسع عشر، أمام وضع يمكنهم فيه تلقي تقارير من أماكن نائية، بل من الشطر الآخر من المعمورة، تفيد ثبوت رؤية الهلال، فهل البرق مصدر يعول عليه؟ كيف يمكن التثبت من أن المرسل هو فقيه مسلم بحق، كما يدعي، طالما أن البرق لا يحمل ختمًا؟ هل يمكن أن يكون موفيًا بشرط شهادة شاهدي عدل؟ ماذا لو كان من يشغله غير مسلم؟ وبشكل أكثر عمومية: هل يلزم بحق أن يغير المسلمون طريقة تأديتهم لشعائرهم الدينية؛ بإدخال مخترعات غربية؟.

يقول محمد بخيت المطيعي ـ في هذا المقام ـ: «حدث في الثلاثين من رمضان عام: (١٣٢٨هـ) (الموافق لـ١٩١٠م) أن تلقى سمو خديوي مصر رسالة تلغرافية من والي أسوان يعلم فخامته بأن القاضي في محكمتها قد أكد ثبوت رؤية هلال شهر شوال ليلة الثلاثاء، وبذا فإن عدة أيام رمضان هذا العام تسعة وعشرين يومًا، وبعث سموه بتلك الرسالة إلي؛ للحصول على ردي بما ينبغي عمله، وكان ذلك إبان عملي كقاضي قضاة للإسكندرية»[٢٣].

ومثل هذا الاستعلام من حاكم مصر الخديوي عباس حلمي (١٨٩٢ ـ ١٩١٤م)، نقطة الانطلاق في تأليف محمد بخيت هذا الكتاب؛ فالفتوى التي أعطاها طلبت اتباع الرسالة المبعوثة بالبرق، ووجوب إطلاق المدفعية إعلانًا لانتهاء صوم رمضان.

وفي بيانه لأساسيات فتواه تلك، ميز محمد بخيت بين نوعين من المعلومات الدينية: الشهادة، والخبر؛ فالشهادة مصطلح فقهي محوري، وهي أعم أشكال إيجاد الدليل، وهي تتطلب شهادة رجلين أو رجل وامرأتين معروفين بكونهم عدولًا، على صدق قول المدعي أو المدعى عليه[٢٤]، أما لفظة: (خبر) فتعني: نقل، وهي ليست مصطلحًا فقهيًّا، بل هي من مفاهيم علم السُّنَّة النبوية القولية والعملية، وعرفت ساحة هذا العلم مناقشات واسعة

(٢٣) محمد بخيت المطيعي، إرشاد الملة إلى إثبات الأهلة، القاهرة، (١٩١٠م)، ص٣ ـ ٤.

(٢٤) Schacht, Josef, An Introduction to Islamic Law, Oxford: Charendon Press, 1964, PP.192 - 195.

حول صحة أحاديث الآحاد، وخلص العلماء إلى أنه رغم عدم يقينية تلك النقول، فإنه من الممكن اعتبارها ظنية، وقبولها بالتبعية، ما لم يوجد ما يتعارض مع القول بصحتها(٢٥).

واختار محمد بخيت في دفعه بوجوب قبول الخبر البرقي حول ثبوت رؤية الهلال - المذاهب القديمة؛ التي ترى أن شخصًا واحدًا يكفي لنقل الخبر؛ لأن المسألة هنا ليست شهادة قانونية، ولكنها مجرد خبر ديني، وما يريد بخيت التأكيد عليه هو أن لا مقارنة بين البرق وبين الشخص الذي يرى الهلال، فالبرق هو بالأحرى وسيلة اتصال شأنه شأن الخطاب، ومرسل البرق شبيه بمرسل الخطاب، ومشغل البرق شبيه برجل البريد، والمرسل ليس شاهدًا، بل ناقل، وكل ما يطلبه الشرع الإسلامي في هذه الحالة هو أن يكون شخصًا سويًا مطيعًا لأوامر شخص سوي آخر، وهو شأنه شأن حامل البريد؛ مجرد وسيط، ومن الممكن أن يكون غير مسلم، وحتى الأمراء والتجار يستخدمون البرق، ويعتبرونه مصدرًا موثوقًا به لخدمة أغراضهم، فإذا تلقوا رسالة تلغرافية، فإنهم يدققون فحسب في كاتبها، دون أن يفكروا في الوسطاء الذين بينهم وبينه.

والحق أن مسألة ثبوت رؤية الهلال لا تخص - عند التدقيق في التعبير عنها - القاضيَ وحده؛ بل كل مسلم راشد مكلف، فإذا علم سكان ناحية ما بطريقة أو بأخرى أنه قد ثبتت رؤية هلال رمضان في مكان ما، فإن من واجبهم أن يصوموا، شريطة أن يكونوا على ثقة في تلك المعلومة، وبالمثل، عليهم أن يفطروا فيما لو وصلهم نبأ رؤية هلال شوال؛ فالخبر المتعلق برؤية الهلال شبيه بخبر الرواية عن النبي؛ لأن كليهما ينقله بشر، حتى وإن كانا في الحقيقة أدلة على أحكام دينية تختص بما هو حلال وما هو محرم(٢٦).

تجميع الحجج:

أصل كتاب جمال الدين القاسمي الصادر عام: (١٩١١م) بعنوان:

(٢٥) Juynboll, Khabar al- Wahid, Encyclopaedia of Islam 2.

(٢٦) محمد بخيت المطيعي، إرشاد الملة إلى إثبات الأهلة، القاهرة، (١٩١٠م)، ص١٢٢، ص٢١٨، ص٢٢٦ - ٢٣٠.

«إرشاد الأنام للعمل بقوة رسالة البرق»، هو الإجابة على سؤال محدد حول الخبر البرقي الخاص بثبوت رؤية الهلال في يوم الشك، وجاءت إجابته مطابقة لإجابة محمد بخيت بالإيجاب، ولكنها تسببت في تعرضه لهجوم من الصحف المحافظة؛ مما دفعه إلى إصدار كتاب يعزز به فتواه(٢٧)، ويتضمن ملحقًا للكتاب اقتباسات من كتابين آخرين، ومن اثني عشر عالمًا يجمعون على جواز استعمال البرق، وتعود أقدم تلك الفتاوى إلى عام (١٨٦٥م)؛ حين أثيرت تلك المسألة للمرة الأولى؛ ففي يوم الجمعة ٢٧ يناير (١٨٦٥م) رؤي هلال رمضان في بعض أنحاء فلسطين، وتم إبراق هذا الخبر إلى مصر، التي لم تثبت الرؤيا فيها، وقرر المفتي المصري المالكي الشيخ محمد عليش (١٨٠٢ - م١٨٨٢) إعلان بدء الصيام، محيلًا إلى سوابق إعلام قاطني المدن عبر إشارات ضوئية أو صوتية مثل طلقات المدفعية؛ بأن رؤية الهلال قد ثبتت في مكان آخر، وأن عليهم الشروع في الصيام، ومن الممكن تشبيه البرق بتلك الإشارات، بل إن عليش قضى بأن «على من أفطروا نتيجة أن غم عليهم رؤية الهلال، صوم يوم آخر تعويضًا عنه بعد انقضاء رمضان»(٢٨).

وتبنى القاسمي حجج الخبر السابق ذكرها، وزاد هو نشرها بمزيد من الإسهاب وأفاض في بيانها، قائلًا: أيلزمنا أيضًا أن نقول بوجوب أن تحمل المدافع خاتمًا حين تعلن عن رؤية هلال شهر جديد؟ ورصد سبعة عشر حجة مضادة للبرق علم بوجودها، وفندها واحدة تلو الأخرى(٢٩)، وكرر القول بأن البرق لا يلام على إساءة استعماله، فالبرق نفسه لا يخطئ، فهو شبيه برجع الصدى، ولومه على وجود أخطاء شبيه بلوم الكتب على وجود أخطاء مطبعية فيها، وسرعة نقل الرسالة البرقية هو على وجه الدقة ما يوفر إمكانيات جديدة للتثبت من المعلومة، ووجه **الاعتراض الثاني** أن القرآن والسُّنَّة يقضيان بوجوب أن يرى الفرد بعينه الهلال في السماء، واستخدام البرق ينقل تلك الرؤية من واجب فردي إلى خدمة يقدمها المجتمع، ويرد القاسمي بقوله: إن

---

(٢٧) Commins, David Dean, Islamic Reform, politics and Social Change in Late Ottoman Syria, Oxford: Oxford University Press, 1990, PP. 121 - 122.

(٢٨) جمال الدين القاسمي، إرشاد الخلق إلى العمل بخبر البرق، دمشق: مطبعة المقتبس، (١٩١١م)، ص٨٢ - ٨٣.

(٢٩) المرجع السابق، ص٥٨ - ٧٠.

المرضى والعميان يعتمدون دائمًا على غيرهم في الرؤية بالنيابة عنهم، وفي كل الأحيان يعتمد معظم المواطنين على غيرهم.

وما ينبغي على المسلمين فعله في ظروف معينة هو التزام ما ورد بالقرآن والسُّنَّة النبوية بخصوصها، ويؤسس القاسمي أطروحته على سنة نبوية يتعين بمقتضاها على المسلمين الصوم في كل الأحوال، حتى لو أخبرهم مسلم واحد برؤية الهلال، يروي أبو داود أن رجلًا أتى إلى النبي ﷺ وقال: إنه رأى الهلال، فصام النبي ﷺ وأمر أصحابه بالصيام(٣٠)، ولو ووجه معارضو القاسمي بهذا الحديث، فإنهم يقولون: إن النبي ﷺ سمح به فحسب بصيام يوم الشك على سبيل التحوط (فمن المفضل صوم يوم إضافي دائمًا عن خسارة صوم يوم من أيام الصيام)، ويجيب القاسمي أن على المسلم أن يسعى بكل الأسباب المتاحة إلى تنفيذ أوامر الله، والأمر المقرر بالقرآن بخصوص التقويم القمري يتعلق بدقة رؤية الهلال، ووفق القاسمي فإن التعبير القرآني المعياري الخاص بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في هذا الحالة المعينة يتضمن المطالبة بتحري الدقة في رؤية الهلال(٣١).

استعمال البرق:

توحي الحفاوة بالدقة، باتساع منظور كتاب القاسمي؛ ففي حين ركز محمد بخيت على خبر ثبوت رؤية الهلال، فإن القاسمي رأى أن تلك المسألة جزء من مجالات أوسع يمكن استخدام الرسائل البرقية فيها؛ مثل المحاكمات، والطلاق، حين يكون أحد الطرفين في مكان آخر، وينقل القاسمي عن الغزالي (ت١١١١هـ) استخدام الوثائق والعقود في أمور البيع والشراء، ويدرج ضمنها الرسائل البرقية(٣٢).

(٣٠) المرجع السابق، ص٤٤. ويشكك كلاوس ليش في هذا الحديث زاعمًا أنه يعطي انطباعًا بكونه أضيف في وقت لاحق بغية حل نزاع بين التابعين. ويرجح المؤلف إمكانية صحة ذلك، ويحيل إلى تسلسل زمني للأحاديث النبوية ذات الصلة ومناقشتها بالتفصيل، في:

Lech, Klaus, Das Ramadan fasten, Wiesbaden: Harrassowitz, 1979, PP.73 - 78.

(٣١) جمال الدين القاسمي، إرشاد الخلق إلى العمل بخبر البرق، دمشق: مطبعة المقتبس، (١٩١١م)، ص٥١.

(٣٢) المرجع السابق، ص٣٣.

وسعى القاسمي لكي يؤسس لدعاويه المتعلقة بالإمكانيات الشرعية للتلغراف ـ: إلى بيان الوضع الصحيح للوثائق المكتوبة كدليل في التقاضي، والمعروف أنه لم يسند في النظرية القانونية الإسلامية غير دور محدود للدليل الكتابي، وكان من بين أبرز مهام المصلحين القانونيين في الشرق الأوسط في القرن العشرين رفع درجة أهمية استخدام الدليل المكتوب بالمحاكم، وهو مجال يعتبر القاسمي من رواده(٣٣).

واستشهد القاسمي في كتابه عن البرق بآيات من القرآن وبشواهد من السُّنَّة ومن السيرة النبوية، استخدمت فيها الرسائل لأغراض مهمة؛ من ذلك إرسال النبي سليمان ﷺ، الهدهد برسالة إلى ملكة سبأ يدعوها إلى الإيمان بالله تعالى(٣٤)؛ يقول الله تعالى في سورة النمل: ﴿ٱذْهَب بِّكِتَٰبِى هَٰذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَٱنظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ ۞ قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ إِنِّىٓ أُلْقِىَ إِلَىَّ كِتَٰبٌ كَرِيمٌ ۞ إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۞ أَلَّا تَعْلُوا۟ عَلَىَّ وَأْتُونِى مُسْلِمِينَ﴾ [النمل: ٢٨ ـ ٣١]. وتحذر سورة الحجرات المؤمنين من عدم التثبت من نبأ الفاسق؛ يقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ أَن تُصِيبُوا۟ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ﴾ [الحجرات: ٦]، ويستنبط القاسمي من تلك الآية الكريمة بمفهوم المخالفة قبول خبر الفرد الواحد الثقة، فالخطابات والمواد المكتوبة الأخرى تمثل أدلة جيدة شريطة ثبوت صحتها(٣٥).

وخلاصة القول: أن البرق مهم في منظور القاسمي بوجه عام بوصفه اختراعًا عمليًّا، وهو يطرح من البداية أهم حجة مؤيدة له؛ وهي: نفعه؛ فالبرق مصلحة عامة للمخلوقات، وربما يكون هذا هو المفهوم الأهم السائد بين المفكرين السلفيين في مطلع القرن العشرين. وهو لا يختلف كثيرًا عن مذهب النفعية الأوروبية المعاصر، فهؤلاء المفكرون على قناعة بأن الله تعالى، قد أعطى البشر بشريعته وسائل لترتيب المجتمع عمليًّا وإنسانيًّا ودينيًّا

(٣٣) Schacht, Josef, An Introduction to Islamic Law, Oxford: Charendon Press, 1964, PP.82 - 83 & P.193.

(٣٤) جمال الدين القاسمي، إرشاد الخلق إلى العمل بخبر البرق، دمشق: مطبعة المقتبس، (١٩١١م)، ص٣٣.

(٣٥) المرجع السابق، ص١٢.

في آن واحد، وصار مفهوم (المصلحة العامة) الذي كان محل أخذ ورد آنذاك، سلاحًا بيد مشرعي القرن العشرين لاحقًا، غيروا به النظام القانوني الشرق أوسطي إلى حد كبير، ولكنهم ظلوا بحاجة إلى إكساب تصرفاتهم شرعية منبثقة من المبادئ الإسلامية[٣٦]، وناضلت الحركة الإسلامية في العقود الأخيرة ضد إساءة استعمال ذلك المفهوم.

ويشير استعمال مفهوم المصلحة العامة إلى انخراط شخصي قوي في الشؤون السياسية للعالم الإسلامي، فلم يَنسَ القاسمي وغيره من السلفيين أبدًا أن المسلمين مهددون، بل مستعبدون جزئيًا، بالتفوق العسكري الغربي، واختار بعض المسلمين العزلة وتفويض الأمر كله لله، أما السلفيون فلم يوافقوا على هذا النهج؛ فالله تعالى حمل المسلمين ـ في منظورهم ـ مسؤولية تحقيق ما هو خير لهم، وأمدهم بالهدى الذي يمكنهم به تحقيق ذلك، وعليهم أن يكون لهم موقف في مواجهة غير المسلمين، ولكن ذلك يعني أيضًا التعلم منهم في ذات الوقت، ويضرب القاسمي مثالًا توضيحيًّا لذلك بالبرق؛ بقوله: «حين قصف البريطانيون الإسكندرية بالمدافع في ١١ يوليو (١٨٨٢م)، كانت المدينة سيلحق بها أضرار أقل بكثير، لو كان بالإمكان بعث برقية تلغرافية إلى الأسطول البريطاني»، ووفق ما يراه القاسمي: فإنه لا خيار يذكر أمام المسلمين غير إدخال البرق والاختراعات التقنية المماثلة بأسرع ما يمكن؛ فالأمة التي تختار أن لا تستخدم البرق، «تنتحر»[٣٧].

العصر الجديد:

ينقسم كتاب القاسمي «إرشاد الخلق للعمل بخبر البرق» إلى أربعة أجزاء، ورأينا النظر فيها على معكوس ترتيبها: فتاوى العلماء الاثني عشر، حجج استعمال البرق في الإخبار برؤية الهلال، والاستخدام العام للبرق لصالح المسلمين، أما الجزء الأول من الكتاب، فهو ذو طابع أكثر عمومية ويعبر عن الرؤية السلفية لمؤلفه. وهو يقول هنا عن البرق:

---

(٣٦) Anderson, J.N.D., Law Reform in the Muslim World, London: Athlone Press, 1976, PP.61 - 82.

(٣٧) جمال الدين القاسمي، إرشاد الخلق إلى العمل بخبر البرق، دمشق: مطبعة المقتبس، (١٩١١م)، ص٢٧ ـ ٢٨.

«مسألة البرق مماثلة لمسائل أخرى سابقة عليها لمستجدات لم تكن موجودة في عهد أصحاب النبي والتابعين، ولا في زمن الأئمة الكبار، مما جعل على الفقهاء اللاحقين أن يقدموا فتاوى بخصوصها، ومن تلك المستجدات المدافع والساعة التي تستخدم بالنسبة للصيام والصلاة وفي أغراض أخرى خارج نطاق الشعائر الدينية.

ولا تعدو مسألة البرق أن تكون قطرة في محيط الاكتشافات والاختراعات التي ستظهر إلى الوجود في المستقبل، لمؤازرة كل البشر ومساعدتهم باستعمالها، فالله تعالى يقول في سورة النحل: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٨]، ويتساءل قائلًا: إذا لم تُقَسْ تلك الاختراعات بالقواعد الشرعية الإسلامية المستقرة؛ إما باستنباط حكمها من القرآن، أو بالقياس بحكم أصلي معروف، ألا تتحجر عقيدتنا ونخرج عن منهجية الأجيال السابقة من العلماء المتفقهين؟! ألا يؤدي ذلك إلى ضيق أفق فهمنا لحقيقة أن الله تعالى يكشف للإنسان آيات في الدنيا والآخرة؟!

ويحسب للمجتمع المسلم أنه لم يَخْلُ في أي عصر من شخص يستطيع أن يدافع حسبة لله بمنطق وبجلاء عن الوسائل الصحيحة لحل المشكلات، ومما يساعد على ذلك غنى كل حي وكل مدينة بالمفتين وبالفتاوى حول كل شيء، ناهيك عن المصدرين المقدسين للفقه: القرآن والسُّنَّة، والمعروفين لمن لديهم القدرة على استنباط الأحكام منهما، وعظم عدد المفتين والفتاوى دليل على استمرارية الاجتهاد إلى يوم القيامة، فشرع الله لن يكون أبدا بدون شخص قادر على الاجتهاد، وعلى كل من يود التثبت من ذلك أن يراجع قائمة المجتهدين في كتاب حسن المحاضرة للإمام السيوطي.

وهذا الاقتباس صعب ولكنه حيوي في هذا المقام؛ فالقاسمي يوسع منظوره هنا ليصف الإسلام بأنه دين حركي ودائم التطور، وما البرق إلا مثال لكل العجائب الفنية المقدر اختراعها الآن وفي المستقبل، وتمامًا كما جاء في الكتيب سالف الذكر المجهول المؤلف، فإن القاسمي يرى أن قلوب المسلمين قست، ولكنه على العكس من وجهة نظر صاحب ذلك الكتيب يلقي باللائمة على نقص الابتكار في أراضيهم؛ ومن هنا فإنه

يحاول إقناع القارئ بأن ثمة حاجة إلى تقويم مستقل لكافة الظواهر الجديدة، ويوضح أن هذا التقويم هو بمثابة الاجتهاد، ويذهب القاسمي إلى القول بأن الوجود لم يَخْلُ أبدًا من مجتهدين متمكنين من ممارسة الاجتهاد، ويحيل للتعرف عليهم إلى الإمام السيوطي (١٤٤٥ ـ ١٥٠٥هـ) الذي أحصى في تاريخه عن مصر أسماء كل المجتهدين المصريين، كي يعزز دعواه بكونه مجتهد عصره.

ويستشهد القاسمي بالإمام السيوطي؛ بغية إقناع معاصريه بأنه على العكس من مقولة سد باب الاجتهاد، فإن الاجتهاد لم ينقطع أبدًا في الواقع العملي[٣٨]، ويبين القاسمي أن على الفقيه أن يسعى إلى إقامة علاقة بين الابتكارات الجديدة والظواهر القديمة من طريق القياس، وينقل عن ابن مدينته ابن قيم الجوزية (١٢٩٢ ـ ١٣٥٠هـ)، تعريفه للقياس: «الأصل في البيان هو جمع المتشابهات، والفصل بين المتباينات»، ويضيف في حاشية توجيهية «احفظ هذه الجملة عن ظهر قلب. فستنفعك في مواقف كثيرة»[٣٩]، والقرآن نفسه يذكر في أكثر من أربعين موضعًا أن الله تعالى ضرب للناس أمثالًا يمكنهم قياس نظائرها عليها، ومن واجب الفقهاء المسلمين أن يُنْعِموا النظر في القرآن والسُّنَّة وقواعد القياس؛ لكي يتمكنوا من الاستنباط الصحيح، وعندها فحسب يستطيعون إصدار فتاوى خاصة بظواهر وقضايا عصرهم، كي يدرك الخلق قوة علاقة الإسلام بالحياة الحديثة.

الفتاوى والبرقيات والتغيير:

لباب حجة القاسمي في الاقتباس السالف هو أن الشطر الأعظم من الفتاوى في كل زمان ومكان هو بحد ذاته شاهد على مرونة شرع الله، وعلى الإذن بالاجتهاد، ومن المنطقي في ضوء ذلك نشره كتابًا آخر حول الفتوى في الإسلام، وهذا الكتاب مؤسس إلى حد كبير على كتاب ابن قيم

(٣٨) راجع مناقشة الحركة السلفية والاجتهاد الجديد في الفصل السابق.

(٣٩) جمال الدين القاسمي، إرشاد الخلق إلى العمل بخبر البرق، دمشق: مطبعة المقتبس، (١٩١١م)، ص٩. وسبق أن بينا اعتماد الحركات السلفية على ابن قيم الجوزية في المبحث الرابع من الفصل الثاني.

الجوزية: «أعلام الموقعين عن رب العالمين»[٤٠].

ويلقي القاسمي إطلالة في كتابه «الفتوى في الإسلام» على تاريخ الفتوى من عهد النبي، ويذكر مشاهير المفتين، ويناقش مسائل تقليدية حول صياغة الفتوى، ومن الأغراض الأساسية له أيضًا البرهنة على أن الاجتهاد ليس مشروعًا وحسب؛ بل هو فريضة، ومسموح للمتدربين عليه دون سواهم تقديم فتاوى، ومن المحظور إعطاء فتوى لا تتمشى مع القناعة الخاصة لمن يصدرها، لمجرد أن للمرجعيات التقليدية حكم مختلف بخصوصها[٤١].

وينقل القاسمي في فصل قصير أن ابن قيم الجوزية قال بحل تغيير الفتوى إذا تغيرت الظروف في المجتمع، التي تأسست عليها؛ وذلك لأن شرع الله قائم على مصلحة العباد، والظروف قد تتغير بدرجة مفرطة على الدوام بمرور الزمن[٤٢]، وكان لكتاب الفتوى في الإسلام تأثيره في مصر؛ حيث تم نشره مسلسلًا بالمجلد الأول من مجلة المحاماة الشرعية القاهرية[٤٣].

ويعزز كل من كتاب «الفتوى في الإسلام» وكتاب «ارشاد الخلق إلى العمل بخبر البرق» الآخر؛ فالأول يعرف، والثاني يشرح ويبين؛ فهو يلقي الضوء ـ بتعبير آخر ـ على المبادئ العامة الواردة بكتاب القتوى في الإسلام حول كيفية صنع الفتوى، وبوسعنا بعد إلقاء نظرة على الكتابين الإجابة على سؤال السر في اختيار القاسمي للبرق نموذجًا تطبيقيًا؛ فذاك يرجع جزئيًا إلى كون البرق اختراعًا جديدًا وشهيرًا، وجزئيًا؛ لكونه بوسع كل إنسان أن يتصور مواقف يمكن أن يكون البرق فيها بالغ الأهمية، وهو يرجع أخيرًا إلى رغبته في إثبات أنه بالقبول واسع النطاق للبرق، حتى في أمور دينية صرفة؛

---

(٤٠) انظر الفصل الثاني المبحث الرابع، المطلب الرابع حول استفادة السلفيين من ابن قيم الجوزية.

(٤١) جمال الدين القاسمي، إرشاد الخلق إلى العمل بخبر البرق، دمشق: مطبعة المقتبس، (١٩١١م)، ص٧٠ ـ ٧١. وتجدر الإشارة إلى أن طبعة جديدة من هذا الكتاب صدرت عن دار الكتب الإسلامية في بيروت عام ١٩٨٦م.

(٤٢) جمال الدين القاسمي، إرشاد الخلق إلى العمل بخبر البرق، دمشق: مطبعة المقتبس، (١٩١١م)، ص٤٢.

(٤٣) مجلة المحاماة الشرعية، العدد الأول، (١٩٢٩ ـ ١٩٣٠م).

مثل إعلان بداية رمضان؛ فإن الفقهاء المسلمين يكونون قد أصدروا حكمًا مستقلًا، وسلموا بذلك بالاجتهاد.

الكتابة والبرق:

بعد مناقشة الكيفية التي استقبل بها البرق من جانب العلماء المسلمين، قد يكون من المناسب أن نختم بطرح السؤال التالي: ماذا كان معناه بالنسبة للدين الإسلامي؟

البرق في ذاته، وسيلة لاتصال أسرع، وله سوابق في الشرق الأوسط مثل البرق البصري والحمام الزاجل؛ كما أشار القاسمي في كتابه، وبالإضافة إلى ذلك فإن البرق نوع جديد من الكتابة، وقد أوضح جاك جودي ـ فيما يتعلق بغرب إفريقيا ـ أن دخول الكتابة بوجه عام كان له أثره الحاسم على الدين؛ حيث قاد إلى العقلانية والقطعية والعالمية في حقل الدين ونتيجة لذلك، يتجه الدين لأن يشكل مجالًا حياتيًّا منفصلًا بوضوح في المجتمع(٤٤)، وبين ايرنشتاين وآخرين، أن التسييس والمعايرة قد صارا أكثر بروزًا بمجيء الطباعة(٤٥)، وعلى النقيض من أوروبا فإن انتشار الطباعة والبرق جاء متزامنًا إلى حد ما في الشرق الأوسط.

وكما رأينا فإن طباعة الكتب مثلت في حقيقة الأمر، هجومًا غير مباشر على سلطة العلماء(٤٦)، ونظر إليها العلماء على هذا النحو، ويحلل كتاب «**الكلم الثمان**» الصادر عام: (١٨٨١م)، لمؤلفه الكفيف الشيخ حسين أحمد المرصفي ما ساد في عصره من بؤس وشر؛ متمثلًا في عدم احترام الكلمة المكتوبة، فوفقًا للحديث النبوي اعتبر العلماء أنفسهم ورثة الأنبياء وحماة حمى الوحي المنزل، ولم تكن الكلمة المكتوبة بالنسبة لهم هي الشيء الذي يتعين تعميمه؛ فهي منزلة، وهي بتلاوتها وحفظها في القلوب وتدوينها في

(٤٤) Goody, Jack, The Logic of Writing and the Organization of Society, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

(٤٥) Eissenstein, Elizabeth, the Printing Press as an Agent of Change, Cambridge: Cambridge University, press, 1979.

وبالمطلب الرابع من المبحث الثاني من الفصل الثاني مناقشة أكثر تفصيلًا لتأثير الطباعة.

(٤٦) راجع: المطلب الرابع من المبحث الثاني من الفصل الثاني حول تأثير الطباعة.

الصحف، تنتقل من جيل إلى جيل، دون أن يمسها أي تحريف أو تبديل[٤٧].

من هنا كان هذا التعلم المعني بأدق التفصيلات ونسخ المخطوطات ـ هو لباب الجامعة الإسلامية التقليدية، وكانت منهجية التقليد هذه هي الطريق المعتاد لتقديم الفتوى: محاكاة أئمة المذهب، وكرس جمال الدين القاسمي، ـ بوصفه سلفيًّا ـ كتابه «الفتوى في الإسلام»، للهجوم على التقليد، دامغًا إياه بكونه استنساخًا غير واع؛ فممارسة التقليد ـ في رأيه ـ خالية من أي اعتبار لما يعنيه الفقيه الإمام، ولما أسس عليه حكمه، ولا ما يتطلبه الموقف الراهن[٤٨]، وفصل الشيخ رشيد رضا، صديق القاسمي ومحرر الحركة السلفية، هذا الرأي في أحد كتبه، ويصور رشيد رضا شيخًا قرويًّا هرمًا يعكف دائمًا على التقليد، يناقش فتاوى مع شاب نشط يافع مرشح لأن يكون فقيهًا، ينافح على طريقة السلفيين عن الاجتهاد، ويعدد الشيخ الهرم كل الاعتراضات التقليدية على الاجتهاد، ولكنه ينهزم روحيًّا أمام ذلك الشباب الذي يبرهن على شرعية الاجتهاد من القرآن الكريم والسُّنَّة، مبينًا بالتالي أن التقليد الديني قد يتعارض مع الوحي المنزل ذاته؛ ومن ثم يجب التحول عنه[٤٩].

ويكمن وراء تصوير الشيخ الهرم بصورة المجادل ضيق الأفق، العاجز تمامًا عن الدفاع عن وجهة نظره، التمييز بوضوح بين اتجاهين مختلفين: الرؤية السلفية لإسلام حركي دائم التحول، في مقابل ما سماه القاسمي: إدراك الحشوية للزمن، أنه يبعدهم عن مصدر الوحي، ما لم يسعوا إلى أن يكونوا أوفياء للتعلم، ويتركوه بعناية بشكل نقي وغير مشوه.

وتجدر الإشارة إلى أن مناقشة مسألة الاجتهاد والتقليد هي بحد ذاتها نموذج مهم لكيفية محاولة طبقات جديدة وأيديولوجيات جديدة سلب الأهلية من الأنظمة الأقدم؛ بتصويرها على أنها متردية، وبالسماح للمفاهيم الجديدة، بالدخول كحجج في السياق الجديد.

---

(٤٧) Mitchell, Timothy, Colonizing Egypt, Cambridge:, Cambridge University, 1988. pp.128 - 160.

(٤٨) انظر: المطلب الأول من المبحث الرابع من الفصل الثاني حول: الحركة السلفية والاجتهاد الجديد.

(٤٩) رشيد رضا، محاورات المصلح والمقلد، القاهرة: المنار، (١٩٠٦م).

وجرى تحميل هذين المفهومين مضامينَ جديدة، تشمل: التجديد مقابل النزعة التقليدية، والشاب المسلم صاحب العقلية الرشيدة والعملية في مقابل عالم سمح لنفسه بأن يكتسحه الفرنسيون.

وفجأة تدنى مفهوم التقليد من دلالته الإيجابية إلى دلالة تحصره في ممارسة لشيخ هرم في إحدى القرى، تمامًا كما لم يعد استنساخ المخطوطات تجارة عملية، بل فن خط لا يرغب أي فرد من الجيل الشاب أن يتعلمه(٥٠).

ويقول ذلك الشاب في كتاب رضا بكل ثقة بالنفس: «يتعين على كل راغب في احترافها، أن يتدرب عشرين عامًا على الأقل ليكون فقيهًا حنفيًّا (بمعنى ممارسة التقليد ضمن واحد من المذاهب الفقهية الأربعة)، فتلك هي المدة اللازمة لتحصيل المعرفة بالإسلام: فقهه، ومعتقداته، وروحه، وثقافته، وسياسته»(٥١)، وأصبح الوقت مُهمًّا بالنسبة لجيل الشباب، ومن هنا تم الربط بين الاجتهاد والبرق بوصفهما أداتين للحيوية والكفاءة والسرعة ولنشر الكلمة.

الأمة العالمية:

ترجع أهمية البرق للمسلمين على نحو أكثر مباشرة إلى وظيفته في توحيد عالمهم، وهو ما أدركه القاسمي؛ مما دفعه إلى التأكيد على أنه بينما تستفيد كل الأمم الأخرى من البرق، فإنه لا مناص من أن يحذو المسلمون حذوهم في ذلك؛ يقول القاسمي: «الجسد الواحد كلٌّ متواصل، لا يمكن أن ينبض عرق فيه دون أن يسجل الجسد كله تلك الحركة؛ من هنا فإننا لو تصورنا أن انفردت هذه الأمة من بين الدول المجاورة لها بالحرمان من البرق، ألا يقودها ذلك إلى الهاوية؟! ستتكالب عليها الأمم من كل صوب وحدب، بحيث يصيبها الشلل، بينما هي لا تزال متشبثة بالاعتقاد بأنها تتصرف وفق الوحي المنزل، حتى على الرغم من أن الوحي المنزل خال من

(٥٠) Schulze R., Mass Culture and Islamic Cultural Production in 19th, Century Middle East In: G. Staunth, & S. Zubaida(editors), Mass Culture, Popular Culture, and Social Life in the Middle East, Frankfurt: Camps Verlag, 1987, P.189 - 222& PP. 204 - 207.

(٥١) رشيد رضا، محاورات المصلح والمقلد، القاهرة: المنار، (١٩٠٦م).

أي شيء يقود إلى التهلكة»[٥٢].

وتصوير الأمة على أنها بمثابة جسد واحد، تشكل مختلف الجماعات الاجتماعية أعضاءه، واحد من الصور الشهيرة في الأدبيات الإسلامية، ويقدم ميتشل في كتابه (استعمار مصر) نماذج للكيفية التي اصطدمت بها تلك الصورة مع رؤية الإدارة البريطانية لنفسها على أنها بمثابة آلة تعالج المادة الأهلية؛ ومن ثم تغير طبيعتها[٥٣]، وبوسع قارئ هذا النص أن يلاحظ توليفة من صورة لكيان عضوي وجهاز الجسد وقد اكتسب آلية جديدة؛ فهو لم يعد مجرد أعضاء؛ فبداخلها توجد أنظمة والبرق هو النظام العصبي، الذي يعطي تحذيرات لدى اقتراب عدو ما من الأجزاء الطرفية للجسد، وتمامًا كما أن الجسد الفاقد لجهاز عصبي يعتبر بمثابة ضحية عديمة الحول والقوة، فإن دولة دون برق، تعجز عن الدفاع عن نفسها في هذا العصر، ومن جهة أخرى، فإن الأمة التي تمزقت بدرجة أو بأخرى من بعد العصر النبوي إلى دول صغيرة يمكن أن تتوحد مجددًا في جسد واحد بمساعدة وسائل الاتصال الحديثة.

ومن الملاحظ أن مسألة انقسام المسلمين كانت في مطلع القرن العشرين واحدة من الموضوعات التي استحوذت على الاهتمام، وكما جاء بالقرآن فإن المسلمين إذا اتحدوا واعتصموا بحبل الله، فإنهم سيصيرون خير أمة، وفي الوقت الذي كان العلماء المسلمين يفقدون فيه نفوذهم في مجالي مهنتي التعليم والقضاء، فضلًا عن تردي نفوذهم جزئيًّا في المجال السياسي، كانت رؤية لامبراطورية إسلامية تنضج في عقول العلماء الشبان.

وفي غضون عقود معدودات، انبثقت نزعة دولية إسلامية، وشكل العلماء الشبان جمعيات، ونشروا مجلات، وانتخبوا مندوبين، وعقدوا مؤتمرات، وهي كلها ممارسات جديدة وغريبة بالكلية على التقاليد المدرسية الإسلامية، وحللت دراستان صدرتا في الثمانينيات ذلك التطور من عقد

---

(٥٢) جمال الدين القاسمي، إرشاد الخلق إلى العمل بخبر البرق، دمشق: مطبعة المقتبس، (١٩١١م)، ص٢٧.

(٥٣) Mitchell, Timothy, Colonizing Egypt, Cambridge: Cambridge University, 1988. pp.154 - 160.

مؤتمرات عارضة في مكة أو القاهرة إلى عقد مؤتمرات عالمية بخصوص الخلافة في العقد الثاني من القرن العشرين[٥٤]، ويعتبر كتاب «أم القرى» لمؤلفه السوري عبد الرحمٰن الكواكبي نموذجًا لهذا التوجه الدولي الجديد من بداية القرن العشرين، والذي يتصور فيه مؤتمرًا عالميًّا إسلاميًّا جامعًا في مكة، ومع أن الكتاب يتحدث عن مجرد تصور لكاتبه، لم يتم في أرض الواقع، فإن العديد من المستشرقين قبلوه على ظاهره، والفكرة الأساسية للكتاب ـ كما يبدو من عنوانه ـ هي استعادة مكة لمكانتها الدينية بوصفها مركز العالم الإسلامي الموحد من جديد، وكان المؤتمر بالتمثيل المتصور فيه صورة مصغرة للعالم الإسلامي.

وينطق النصب التذكاري للبرق في دمشق بفصاحة بأن البرق أقام رابطة وثيقة بين المسلمين في دمشق وكل من الحرمين الشريفين: مكة والمدينة المنورة، وكان لا بد أن ينطلق البرق ـ شأنه شأن كافة الطيبات ـ من مكة والمدينة المنورة؛ بل إن كتاب جمال الدين القاسمي عن إرشاد الخلق للعمل بالبرق، هو ـ بشكل غير مباشر ـ دليل على تلك النزعة الدولية في العالم الإسلامي؛ فهو لم يحرص فحسب على جمع الفتاوى الاثنتي عشر المؤيدة لاستعمال البرق، من المذاهب الفقهية الأربعة مجتمعة؛ بل راعى فيها الانتشار الجغرافي بشكل مثير للإعجاب؛ فهي تتضمن فتاوى من السودان، والجزائر، ومصر، وفلسطين، وليبيا، وسوريا، وبغداد. واستقى القاسمي بعض فتاويه من كتب كانت واسعة التداول بالضرورة، وحصل البعض الآخر بالكتابة إلى مفتين في تلك البقاع، وكان العديد من أولئك المفتين أصدقاء له، وساهم البريد والبرق في الحفاظ على شبكة علاقات بينهم؛ فقد أعلنت صحيفة المنار بالقاهرة عنوانًا تلغرافيًّا لها من أول أعدادها.

وبذا حدث شيء ما آخر، على نحو غير محسوس، لم يتطرق إليه القاسمي في كتابه عن الفتوى في الإسلام، ولا علم لي بأية معالجة له في دراسة الفقه الإسلامي، وهو أن: التقليد القديم ـ (التابع على وجه الخصوص لما توصل الفقهاء المؤسسون للمذاهب للإجماع بصدده) ـ قد

---

(٥٤) Karmer, Martin, Islam Assembled, NewYork: Columbia University Press, 1986.
Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill, 1990.

استبدل باجتهاد قد يحبذه ويؤازره بإجماع المرجعيات المعاصرة المتماثلة في توجهها العقلي؛ فلم يتم التخلي عن المنهجية التاريخية؛ بل جرى تكميله بمنهجية تزامنية جديدة، مبنية على قناعة بأن المفتين المعاصرين يفهمون المشكلات المعاصرة على نحو أفضل.

والأهم من ذلك، أن طباعة الفتاوى وجمعها من ربوع العالم الإسلامي باتت تعني أن المفتي لم يعد يجيب على سائل بعينه؛ فبوسع كل إنسان أن يقرأها ويناقشها، وعليه أن يضع ذلك في اعتباره، وبذا كشف النقاب عن الاختلافات الإقليمية الرئيسة في المدركات والممارسات الإسلامية، كما سنبين في استعراض الفتوى الترنسفالية بالفصل القادم.

وقد أريد بكتاب القاسمي عن البرق تقديم مثال للكيفية التي يجب أن ترد بها الأمة المسلمة على الاختراعات الغربية، وكانت الغاية منه في نفس الوقت، بيان التأملات الأكثر عمومية الواردة بكتاب الفتوى في الإسلام، حول: كيف يمكن ريادة الإسلام إلى الارتباط على نحو أوثق بعصره التكويني الحركي، عبر ممارسة اجتهادية للفتوى الصحيحة والمستقلة.

وكما تبين في نهاية ذلك الكتاب فإن الغاية منه لم تقتصر على مضمون ما ورد به من معلومات؛ بل على أنه يكون نموذجًا توضيحيًّا؛ فهو برصده فتاوى من مناطق عديدة من العالم الإسلامي يعتبر كتابًا رائدًا لمسار التطور المستقبلي، والفتاوى المتعلقة بالبرق، هي فتاوى حول طريقة جديدة لتقديمها بشكل غير مباشر في عصر البرق والصحافة المطبوعة؛ حيث صارت الفتوى تقدم للأمة بأسرها؛ وبذا صار البرق قاطرة مهمة في المساعي التي شهدها القرن العشرين لمعايرة الأمة الإسلامية.

الفصل الثالث

تشكل دار الإفتاء: (١٨٩٥ ـ ١٩٢٨م)

المبحث الأول

بروز المفتي الحنفي

سنعالج الآن موضوع دور المفتي وعملية المأسسة التدريجية للمفتي الحنفي؛ ففي بداية القرن التاسع عشر كان كبار المفتين المصريين متوافرين بالجامع الأزهر، وجرى العمل بجامعة الأزهر على تدريس المذاهب السّنية الأربعة الكبرى، وكان كبير مفتي كل مذهب بمثابة عميد مسؤول عن المدرسين والطلاب التابعين لمذهبه.

واعتبارًا من العصر العثماني تبوأ المفتي الحنفي مقام الرائد بين أنداده، ورغم أن السواد الأعظم من المصريين ينتمون إلى المذهب الشافعي، فإن المذهب الحنفي كان هو المذهب الرسمي للدولة؛ من ثم كانت علاقة المفتي الحنفي بالمحاكم أقوى من علاقة المفتين الآخرين بها؛ فقد يستفتيه المتخاصمون، فيقدم لهم فتوى يقدمونها لاحقًا إلى المحكمة بمبادرة خاصة.

وقد يستشار كبار المفتين كذلك في القضايا السياسية؛ فحين أنشأ محمد علي مجلس الشورى عام: (١٨٢٩م)، عين المفتيين الحنفي والمالكي عضوين فيه، كما كان المفتي الحنفي عضوًا بالمجلس الخصوصي للخديوي عباس وريث محمد علي (١٨٤٩ ـ ١٨٥٤م)، وبالمثل كان المفتي الحنفي وشيخ الأزهر عضوين بمجلس الخديوي إسماعيل (١٨٦٣ ـ ١٨٧٩م)[1].

---

(١) انظر: جاد الحق علي جاد الحق، مهام دار الإفتاء، ضمن: الفتاوى الإسلامية، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، (١٩٨٣م)، المجلد العاشر، ص٣٦٥٠ ـ ٣٦٦٦. وانظر: =

إلا أنه حين تم إنشاء البرلمان عام: (١٨٦٧م) لم يكن أي من المفتين عضوًا به، واستشارت الحكومة المفتي على ما يبدو فيما بعد، في بعض قضايا التشريع، دون إلزام نفسها بالأخذ بفتواه بالضرورة؛ فمن الجلي أن المفتي الحنفي لم يوافق على القوانين التي أعدت للمحاكم الأهلية الجديدة عام: (١٨٨٣م)، دون أن يكون لمعارضته أي تأثير، ومن جهة أخرى: فإنه حين أعلن المفتي الحنفي تأييده لتقنين محمد قدري باشا للفقه الحنفي، فإن ذلك لم يكن كافيًا لتبني ذلك القانون[٢].

ومع اطراد تنظيم المحاكم الشرعية، أصبح دور المفتي أكثر تحديدًا؛ فمن ذلك الحين فصاعدًا، جرى إلحاق المفتين بنظام القضاء، وكما سلفت الإشارة، فإن مجالس الأحكام في المحافظات وفي القاهرة والإسكندرية كانت تستفتي المفتين في حالات الشك، وتضمن مرسوم المحاكم الشرعية الصادر عام: (١٨٥٦م) النص على قاعدة مماثلة.

ومن مؤشرات زيادة أهمية الفتاوى النابعة من تلك الأحكام ـ ذلك الإشعار الذي بعث به الخديوي إلى وزير الداخلية اعتبارًا من عام: (١٨٦٥م)، مطالبًا باتخاذ إجراءات ضد من يصدرون الفتاوى دون رخصة[٣]، ويحسن التأمل قليلًا في هذا الطلب، فحتى ذلك الحين كانت الفتوى مسألة شخصية بين المفتي والمستفتي.

وتضمنت أدبيات سابقة، مثل «أعلام الموقعين» لابن القيم[٤]، فقرات تحذر من تقديم فتاوى على غير معرفة كافية، وتهيب بالمجتمعات المسلمة

= Kemke, Andreas, Stiftungen im muslimischen Rechtleben des neuzeitlichen Agypten, Heidel- berger Orientalistische Studien, ed. AntonSchall, Frankfurt a.m.: Peter Lang, 1991, P.13.

(٢) Kemke, Andreas, Stiftungen im muslimischen Rechtleben des neuzeitlichen Agypten, Heidel- berger Orientalistische Studien, ed. AntonSchall, Frankfurt a.m.: Peter Lang, 1991, P.15.

(٣) انظر: جاد الحق علي جاد الحق، دار الإفتاء، ضمن: الفتاوى الإسلامية، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، (١٩٨٣م)، المجلد العاشر، ص٣٦٥٠ ـ ٣٦٦٦، ص٣٦٥٥.
وانظر:

Kemke, Andreas, Stiftungen im muslimischen Rechtleben des neuzeitlichen Agypten, Heidel- berger Orientalistische Studien, ed. AntonSchall, Frankfurt a.m.: Peter Lang, 1991, P.14.

(٤) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، القاهرة: دار الحديث، (١٩٨٧م)، ج١ ص٣١.

أن تنظم نفسها حتى يعرف كل فرد من يستفتيه، أما الآن، فإن السلطات السياسية باتت ترى أن من مهامها ضمان أن لا يصدر أحد فتاوى دون مران كاف وترخيص، وبينما كان ابن القيم مشغولًا بتقديم أفضل فتوى للخلق، وبالمحافظة بالتالي على روح الشريعة، فإن الفكرة الكامنة وراء المذكرة التي أرسلها الخديوي إسماعيل إلى وزير داخليته، هي ضبط الإفتاء والمسؤولين عنه، فقد أصبحت الفتاوى جزءًا من إجراء قانوني معياري، ولم يعد بوسع القاضي أن يختار المفتي الذي يستفتيه، وصارت الفتوى أداة قانونية معتمدة لها حجيتها المتمشية مع تلك الوضعية.

وتقرر في قانون إجراءات المحاكم الشرعية عام: (١٨٨٠م) أن يطبق المذهب الحنفي وحده في تلك المحاكم، وبينما كان مرسوم (١٨٥٦) يهيب بالقاضي أن يستفتي العلماء في المواقف العويصة، فإن قانون (١٨٨٠م) نص على لزوم أن يستشير رئيس محكمة القاهرة المفتي المالكي في أي موقف مشكل، وعلى أن يكون بكل محاكم الأقاليم على المستويات الأدنى مُفتٍ معين من قبل الدولة ليستشيره قاضيها، وعلى أن فتاوى أولئك المفتين ملزمة للمحكمة، وإذا ما كان هناك لبس بخصوص ذلك الإجراء، أو إن كان المفتون المحليون أنفسهم في شك، فإنه يتعين حسم الأمر بفتوى من المفتي الحنفي بالقاهرة[٥].

وانعكس هذا التعزيز لدور المفتي أيضًا على ديباجة القانون؛ بالنص فيها على موافقة كل من شيخ الأزهر والمفتي الحنفي وقاضي القضاة على القانون، وثمة مؤشر آخر على ذلك هو حقيقة تقرير أن يكون المفتي عضوًا بلجنة تعيين القضاة[٦].

وبحلول عام: (١٨٨٠م) كانت الإدارة الحكومية تعين المفتين التالي ذكرهم، على مختلف المستويات: المفتين الملحقين بمجالس الأقاليم والمديريات، ومفتي ديوان الأوقاف، ومفتي الشرطة، ومفتي الحقانية، ومفتي الإسكندرية، ومفتي القاهرة. واعتبارًا من عام: (١٨٨١م) جرت

---

(٥) فيليب جلاد، قاموس الإدارة والقضاء، الإسكندرية: المكتبة البخارية، (١٨٩٠ ـ ١٨٩٥م)، ج٤، ص١٤٧.

(٦) المرجع السابق، ج٤، ص١٤٥.

العادة على تسمية مفتي مصر (القاهرة): مفتي الديار المصرية[٧]، وهو اللقب الذي تم رسميًّا تبنيه اسمًا لمفتي دار الإفتاء، وصار ذلك المفتي عضوًا في العديد من المجالس مثل مجلس؛ ضبط الخزانة الذي تأسس عام: (١٨٨٥م)، والمجلس الأعلى للأوقاف المؤسس عام: (١٨٩٠م)[٨].

وبذا صارت الصدارة للمفتي الحنفي على رأس منظومة هرمية من المفتين الذين يلزمهم الرجوع إليه في المسائل العويصة، وينطبق ذلك أيضًا على المحاكم بما فيها المحكمة العليا بالقاهرة، ومعنى ذلك، أنه كان هو الذي يقرر المسار الفقهي الواجب اتباعه في القضايا الحرجة، ويشبه رودولف بيترز وضعية مفتي الديار المصرية بوضعية محكمة النقض في النظام القانوني الفرنسي؛ فهما يتفقان في كون كلٍّ منهما لا يحكم في قضايا بعينها، بل يفصل فحسب فيما يحال إليه من قضايا قانونية[٩]، وهكذا عمل المفتي الحنفي خلال تلك العقود وكأنه بمثابة محكمة نقض عليا من قاض واحد[١٠].

وطيلة القرن التاسع عشر، كان الوالي (الخديوي لاحقًا) يعين المفتي الحنفي؛ تمامًا كما هو الحال بالنسبة لشيخ الأزهر، ثم بالنسبة لقاضي القضاة فيما بعد، وتأكد هذا الإجراء للمرة الأولى في مرسوم إجراءات المحاكم الشرعية عام: (١٨٩٧م)، على غرار تطور شهدته الإمبراطورية العثمانية، يتمثل في نص دستور (١٨٧٦م) في المادة السابعة والعشرين على

---

(٧) جاد الحق علي جاد الحق، دار الإفتاء، ضمن: الفتاوى الإسلامية، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، (١٩٨٣م)، المجلد العاشر، ص٣٦٥٠ ـ ٣٦٦٦، ص٣٦٥٥. وانظر:

Kemke, Andreas, Stiftungen im muslimischen Rechtleben des neuzeitlichen Agypten, Heidel- berger Orientalistische Studien, ed. AntonSchall, Frankfurt a.m.: Peter Lang, 1991, P.15 - 16.

(٨) انظر: جاد الحق علي جاد الحق، دار الإفتاء، ضمن: الفتاوى الإسلامية، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، (١٩٨٣م)، المجلد العاشر، ص٣٦٥٠ ـ ٣٦٦٦، ص٣٦٥٥. وانظر:

Kemke, Andreas, Stiftungen im muslimischen Rechtleben des neuzeitlichen Agypten, Heidel- berger Orientalistische Studien, ed. AntonSchall, Frankfurt a.m.: Peter Lang, 1991, P.15 - 16.

(٩) Peters, Rudolph, Muhammmad al - Abbasi al - Mahdi (D. 1897), Grand Mufti of Egypt and His al-Fatawa al - Mahdiyya, Islamic Law and Society1, (1), 1994, PP. 66 - 8. &P. 78.

(١٠) شغل ذلك المنصب خلال تلك الفترة كلها شخص واحد هو محمد العباسي المهدي. انظر الفصل القادم.

أن يعين شيخ الإسلام بقرار من السلطان مباشرة[11]، وألغيت تلك المادة عام: (١٩١٤م) حيث لم يعد للمفتي شأن مباشر بعمل المحاكم الشرعية من ذلك التاريخ فصاعدًا، وبذا تعين معالجة مسألة تعيينه بسياق آخر، ووفقًا لما ذكره مفتي الديار المصرية سابقًا جاد الحق علي جاد الحق، فإنه لم يصدر فرمان جديد بهذا الخصوص، وظل تعيين المفتي امتيازًا للملك، ثم لرئيس الجمهورية فيما بعد[12].

المبحث الثاني

إنشاء دار الإفتاء

تعتبر دار الإفتاء المصرية يوم ٢١ نوفمبر (١٨٩٥م) تاريخ إنشائها، ففي هذا اليوم تبدأ سجلات الفتاوى، حيث تسجل الأسئلة والفتاوى بكل دقة من حينها حتى اليوم، وحقيقة الأمر أن ذلك هو تاريخ إنشاء إدارة الفتوى، وليس ميلاد منصب مفتي الديار المصرية؛ الذي كان قائمًا في الواقع قبل ذلك بحين من الدهر كما رأينا سابقًا، وتزامن ذلك مع تولي حسونة النواوي رسميًّا منصب مفتي الديار المصرية.

وكما سلفت الإشارة، فإن التشكل التدريجي لدار الإفتاء تم في وقت كانت الدولة فيه نشطة للغاية في إنشاء إدارة جديدة للمؤسسات الدينية، تتسم بالمركزية وضبط العضوية والميزانيات والدرجات، والتسجيل، بواسطة شخصيات مسؤولة سياسيًّا، وكان إلحاق مكتب مفتي الديار بوزارة العدل، واحدًا من تبعات مرسوم إجراءات المحاكم الشرعية الصادر عام: (١٨٨٠م)؛ حيث خول المفتي سلطة تحديد الموقف القانوني في حالة الشك، وبذا لم يعد المفتي يتحدث من منطلق مرجعيته الشخصية النابعة من علمه؛ بل بسلطة الدولة الموضوعية.

ومن المحتمل أن تكون فكرة إنشاء إدارة الفتوى مستوحاة هي الأخرى من الخبرة العثمانية المتعلقة بمنصب شيخ الإسلام؛ الذي كان شخصية

---

(١١) Kramers: Shaikh al Islam, in: Encyclopedia of Islam, vol. 4, P. 299.

(١٢) جاد الحق علي جاد الحق، دار الإفتاء، ضمن: الفتاوى الإسلامية، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، (١٩٨٣م)، المجلد العاشر، ص٣٦٥٨ ـ ٣٦٥٩.

مرموقة في مصر، وثمة مصدر يذهب إلى القول بأن تلك الفكرة مستوحاة من شمال الهند؛ حيث أنشئت دار إفتاء شبه رسمية في ديوباند عام: (١٨٩٣م)[١٣]، إلا أنني لم أعول على ما جاء في مراجع تتعلق بدار الإفتاء الهندية، واعتقادي أن الإدارة المصرية هي التي أبدعت حلولها الخاصة بوجه عام، ولا يتوفر لدينا إلا النذر اليسير من المعلومات عن العمليات الداخلية لدار الإفتاء في عهود المفتين الأوائل، ولكننا سنتبين لاحقًا الخطوط العريضة لطريقة عملها الآن.

وبعد عامين من إنشاء دار الإفتاء عام: (١٨٩٥م) أكد إصلاح أدخل على قانون إجراءات المحاكم الشرعية سلطة مفتي الديار في تلك المحاكم؛ وكما سلفت الإشارة، فإن الجديد الأساسي الذي تضمنه مرسوم (١٨٩٧م) هو زيادة درجة ترتيبه المحاكم، وزيادة عدد القضاة بالمحاكم العليا، وتعيين المفتين أعضاء في هيئات القضاة الجديدة، وتمتع المفتي المحلي في محاكم المديرية بعضوية هيئة قضائية ثلاثية، وفي المحكمة العليا كان مفتي الديار المصرية عضوًا بهيئة من خمسة قضاة، يرأسها قاضي قضاة مصر[١٤]، وظل يشارك في اختيار القضاة والمفتين المحليين، فضلًا عن عضويته في اللجنة الرقابية، ونص المرسوم على تقديم المفتين فتاوى للأفراد وللأجهزة الحكومية والمحاكم الأهلية، باستثناء القضايا غير المفصول فيها في المحاكم الشرعية، إلا أن مرسوم (١٨٩٧م) مثل في مجال حيوي واحد انتكاسة بالنسبة للمفتين؛ فهو على النقيض من مرسوم (١٨٥٦م)، ومرسوم (١٨٨٠) بالأخص لم يلزم القضاة بالإحالة إلى المفتي في حالة الشك؛ فلم تكن المحكمة ملزمة بأخذ الفتاوى التي يقدمها أفراد بعين الاعتبار[١٥]، ويبدو أن استشارة المفتي غدت اختيارية، الأمر الذي تأكد في تعديلات القانون رقم ١٢ لسنة: (١٩٠٩م)، والقانون رقم ٣١ لسنة: (١٩١٠م)، والقانون رقم ١٢ لسنة: (١٩١٤م).

وفي مرسوم المحاكم الشرعية الصادر عام: (١٩٣١م)، تم نسخ العمل

---

(١٣) Metcalf, Barbara, Islamic Revival in British India: Deoband 1860 - 1900, New Jersey: Prensiton University Press, 1982, P.146.

(١٤) جاد الحق علي جاد الحق، دار الإفتاء، ضمن: الفتاوى الإسلامية، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، (١٩٨٣م)، المجلد العاشر، ص٣٦٥٧ ـ ٣٦٥٨.

(١٥) Liebesney, Herbart J., Judical Systems in the Near and Middle East, Evolutionary Development and Islamic Revival, The Middle East Journal, 1983, 37, (2), PP. 202 - 217.

بكافة القوانين السابقة، ولم يعد للمفتي مكتب أو سلطة في نظام المحاكم الشرعية، ولم يعودوا تطلب منهم فتاوى لتطبيقها في المحاكم، ولم تعد المحاكم ملزمة بفتاوى من أي نوع كان[١٦]، وهذا هو فيما يبدو لي السبب الرئيس لزوال بريق دار الإفتاء؛ فالفتاوى الصادرة عنها لم يعد لها أية قوة إلزام، وصارت من ذلك الحين فصاعدًا مجرد رأي استشاري، ولم يعد المفتي مشاركًا مباشرًا في صنع القرارات السياسية للدولة، فقط تستشيره أية هيئة إدارية، فيما لو استصوبت ذلك.

وكما سلف القول، فإن نظام المحاكم الجنائية المصرية الخاصة (مجالس الأحكام) عملت فيما بين عام: (١٨٤٨ ـ ١٨٨٢م)، تضمن إلحاق مفتي بها، ثم حلت محلها المحاكم الأهلية، ومع إنشاء المحاكم الأهلية تم إصدار قوانين إجراءات مدنية وجنائية جديدة، وتضمن قانون الإجراءات الجنائية لعام: (١٨٨٣م) مادة تنص على أن عقوبة الإعدام لا تطبق إلا في قضايا تستوفي شهادة الشاهدين فيها الشروط المنصوص عليها في الفقه التقليدي، ويناط بالمفتي التصديق على أن الحكم لا يتناقض مع المبادئ الإسلامية[١٧]، وتلك هي الحالة الوحيدة التي يتعين على المحاكم العادية أن تستفتي مفتي الديار المصرية فيها، ومع أن ذلك لم يكن أكثر من مجرد إجراء شكلي، فإنه من المدهش أنه لا يزال باقيًا حتى الآن.

فمن المنصوص عليه في قانون الإجراءات الجنائية الحالي، أنه يلزم بالنسبة لأي حكم بالإعدام أن يحال بعد صدوره ولكن قبل نشره إلى المفتي لفحص القضية[١٨]، ويناط به كذلك التثبت من أن المحكوم عليه مستحق لعقوبة الإعدام وفق مبادئ الشريعة الإسلامية، خاصة تلك المتعلقة بتوفر الشروط الفقهية التقليدية في دليل الإدانة.

ووفقًا لما يقوله جاد الحق: فإن ذلك التدقيق لا يتبع أحكام المذهب الحنفي وحدها، بل يطبق قواعد من كافة المذاهب مُتحرِّيًا أكثرها إنصافًا

---

(١٦) جاد الحق علي جاد الحق، دار الإفتاء، ضمن: الفتاوى الإسلامية، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، (١٩٨٣م)، المجلد العاشر، ص٣٦٥٩.

(١٧) Anderson, J.N. D., Law Reform in Egypt, 1850 - 1950, In: P. M. Holt (editor), Political and social change in Modern Egypt, London: OUP, 1968, P.216. & P.219.

(١٨) art.2.

واتصالًا بالقضية المعينة محل النظر[١٩]، ويمنح المفتي مهلة عشرة أيام، وإن لم يرد، اعتبر ذلك دليلًا على موافقته، وإذا اتفق في الرأي مع الحكم، فإنه يصدر فتوى مؤيدة له، إلا أنه حتى لو عارضه فإن المحاكم غير ملزمة بالأخذ بفتواه[٢٠].

ويتضح من هذا الطرح، أنه بينما شهد القرن التاسع عشر ربطًا مطردًا للمفتي الحنفي بالمؤسسات القانونية، فإن الربع الأول من القرن العشرين شهد تخفيفًا لتلك الروابط مجددًا؛ فالبندول تأرجح من المدرسة إلى المحكمة، ثم عاد أدراجه مرة أخرى، وفي نفس الوقت اكتسب المفتي وضعية رسمية بوصفه مفتي الدولة، مزودًا بسلطتها وبإدارة كاملة وبمنافذ لوسائل الإعلام الجماهيرية، وخول لمفتي الديار المصرية المزيد والمزيد من السلطة، على حساب المفتين الأدنى مرتبة منه، والعلماء بوجه عام، ويشهد لقبه الجديد (مفتي الديار المصرية) على ارتباطه بدولة وبشعب لهما هوية إقليمية، ونسجت دول عربية أخرى في القرن العشرين على المنوال المصري، بتعيين كل منها مُفتيًا لديارها، ومن الحقائق الجديرة بالملاحظة أنه لم يصدر تعريف رسمي لمهام صاحب هذا المنصب في الفترة ما بعد عام: (١٨٩٧م)، وتقررت مهام دار الإفتاء عبر ممارسات المفتين المتعاقبين، التي تولدت منها تقاليد على نحو عفوي بمرور الزمن، وسوف نتابع تطور تلك المهام بإطلالة على سيرة كل مفتي على حدة، والتدقيق في فتاويهم.

المبحث الثالث

محمد العباسي المهدي (١٨٤٨ - ١٨٩٧م)

لمحمد العباسي المهدي (١٨٢٧ - ١٨٩٧م) وضعية تجعل من الواجب مقارنة كل المفتين اللاحقين له على رأس دار الإفتاء به، بوصفه السابق لهم؛ فهو آخر مفتي حنفي قبل إنشاء دار الإفتاء المصرية، وشغل ذلك المنصب مدة لا تقل عن تسعة وأربعين عامًا، وهو سليل عائلة من مشاهير المفتين،

---

(١٩) جاد الحق علي جاد الحق، دار الإفتاء، ضمن: الفتاوى الإسلامية، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، (١٩٨٣م)، المجلد العاشر، ص٣٣٦١ - ٣٣٦٢.

(٢٠) Hosni N., La peine de mort en droit Egyptian et en droit islamique, Revue international de droit penel, 58 1, 1987, PP.407 - 420, PP. 413 - 414.

اختاره إبراهيم باشا مُفتيًا حنفيًّا لمصر عام: (١٨٤٨م) وهو في سن الواحدة والعشرين[٢١]، وكان يساعده في القيام بمهامه، في بداية عهده بتولي ذلك المنصب أستاذه المتخصص في الفقه الحنفي بالأزهر الشيخ خليل الرشيدي، الذي منح لقب: **أمين الفتوى**.

إلا أن ذلك الشاب سرعان ما برهن على جدارته بالقيام بمهام منصبه بنفسه، وبعد مجادلة خطيرة رفض خلالها الامتثال لرغبة الوالي عباس في أن يصدر فتوى تسمح له بمصادرة ضِياع ورثة محمد علي (أسرته)، زادت شعبيته بشدة، وحاز احترام كل الأطراف، وبالأخص ورثة محمد علي الذين خلفوا عباس في سدة الحكم، وأثيرت جدلية مماثلة في عهد إسماعيل باشا، ومرة أخرى كان المهدي صارمًا في رفضه الموافقة على عمليات مخالفة للأصول المرعية بالنسبة للوقف.

وعلت مكانة المفتي في عين إسماعيل باشا، واختاره عضوًا في مجلسه الخصوصي، بل زاد على ذلك أن عينه شيخًا للأزهر عام: (١٨٧١م)، على أمل أن يكون لديه الشجاعة والقدرة السياسية الكفيلين بإدخال إصلاحات في تنظيم الأزهر، لا تحظى بالمقبولية فيه، وكما سلفت الإشارة، كان هذا الإجراء جريئًا، فتلك هي المرة الأولى التي يعين فيها فقيه حنفي شيخًا للأزهر، الأمر الذي يعني تنحية المالكيين، وكذا الشافعيين الممثلين للمذهب الأكثر انتشارًا في مصر، ومع ذلك فإن المهدي نجح؛ بطلبه زيادة في رواتب العلماء في خلق مناخ مُواتٍ للإصلاحات عام: (١٨٧١م).

وجمع المهدي بين منصبي المفتي وشيخ الأزهر على مدى خمسة عشر عامًا، وفي سنة: (١٨٦٦م) استقال الشيخ من كلا المنصبين عقب اختلاف مع الخديوي توفيق، الذي اعتبره متساهلًا أكثر من اللازم تجاه الإنجليز من جهة، وبسبب امتناعه من الموافقة على القوانين الجديدة الخاصة بالمحاكم الأهلية من جهة أخرى، إلا أن الشيخ محمد البنا الذي خلفه في منصبه لم

---

(٢١) درس كل من جيلبرت ديلانوي ورودولف بيترز حياة محمد العباسي المهدي وفتاويه. انظر:

Delanoue, Gilbert, Moralistes et politiques musulmans dans l, Egypte du xix siècle, Cairo, IFAO, 1982, pp.172 - 188, Peters, Rudolph, Muhammmad al- Abbasi al- Mahdi (D. 1897), Grand Mufti of Egypt and His al-Fàtawa al- Mahdiyya, Islamic Law and Society1, (1), 1994, PP.66 - 82.

يكف عن إعلان أن سلفه هو أحق عالم بذلك المنصب؛ وأدى ذلك بتوفيق إلى التراجع عن موقفه، وإعادة المهدي إلى منصبه في العام التالي، وظل فيه حتى وافته المنية عام: (١٨٩٧م)(٢٢).

وهكذا شغل المهدي منصب مفتي الأحناف قرابة نصف قرن، وصار ذلك المنصب في عهده هو المنصب الأعلى في النظام القضائي، وهو قمة التراتبية الهرمية للمفتين بمختلف مستوياتهم، ولما كان المهدي قد تقلد منصب شيخ الأزهر في تلك السنوات المهمة التي شهدت الإصلاحات الأولى، فإنه اعتبر بكل جدارة أهم عالم مصري، ومن ثم كان له دور سياسي، ومن هنا حاول أنصار عرابي مرارًا كسبه إلى جانب ثورتهم، لكن مساعيهم باءت بالفشل، ولازم الشيخ بيته خلال صيف عام: (١٨٨٢م).

وتثير براعة المهدي ذاتها السؤال حول ما إذا كانت الزيادة الملحوظة في مكانة المفتي الحنفي في مرسومي المحاكم الشرعية لعامي: (١٨٥٦ و١٨٨٠م)، بل في مكانته في الممارسة العملية، ترجع جزئيًا إلى خصاله الشخصية، وإلى الثقة التي حظي بها لدى حكام زمانه، ويمكن القول على الأقل: إن تعيينه شيخًا للأزهر لم يكن راجعًا إلى قرار بإسناد هذا المنصب إلى عالم حنفي، بقدر ما هو مؤشر على الثقة فيه شخصيًا كمصلح قدير، حتى وإن تبين لاحقًا أن ذلك كان إيذانا ببداية هيمنة الأحناف على ذلك المنصب، بيد أن صعود نجم المذهب الحنفي على حساب المذاهب الأخرى يرجع في المقام الأول ـ على ما يبدو ـ إلى تصاعد سلطة الدولة وإدارتها، وإن كانت شخصية المهدي وموقفه قد سهلت هذا الصعود بطرق عديدة.

وتُجلِّي فتاوى المهدي الكثير من جوانب هذا التصور؛ فقد كان يحرص من بداية شغله لمنصب مفتي الأحناف على تسجيل مذكرات حول ما يصدره من فتاوى، وقام في الفترة من (١٨٨٢ حتى ١٨٨٦م) بترتيبها حسب موضوعاتها، وفقًا للتقليد المعمول به في كتب الفقه، ولكن مع ترتيبها زمنيًا داخل كل موضوع، ونشرت تلك الفتاوى عام (١٨٨٧م) في سبعة مجلدات

(٢٢) Delanouc, Gilbert, Moralistes et politiques musulmans dans l, Egypte du xix siècle, Cairo, IFAO, 1982, pp.179.

ضخمة، تقع في (٣٩٨٨) صفحة، وتضم (١٣٥٠٠) فتوى، وتلك الفتاوى المهدية هي بلا ريب أهم مجموعة فتاوى مصرية في القرن التاسع عشر، وتواتر الاقتباس منها فيما صدر لاحقًا من فتاوى عن دار الإفتاء المصرية[٢٣]، وهي مجموعة فتاوى ضخمة بحق، وعدد الفتاوى المتضمنة بها أكبر من نظيره بالنسبة لأي مفتي جاء من بعده، ويبقى القول بأنها ليست كل فتاويه بل ما انتقاه منها؛ فقد حرص على تحريرها بحيث يضمنها الفتاوى المهمة فحسب، ومعنى هذا أنه من العسير معرفة معدل التكرار بالنسبة لكل موضوع، مما يقلل من جدوى التحليل الإحصائي.

ورغم ذلك، فإن الفتاوى المهدية كنز يتضمن تفصيلات لا حصر لها عن الحياة في مصر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وبالنظر إلى دور المفتي في النظام القضائي وفي قضايا الإعدام، فإن المجلد السادس يغطي محاكمات مختلفة، تشمل قضايا القتل[٢٤]، وبالمثل، يوجد عدد قليل للغاية من الفتاوى السياسية، أهمها تلك المضادة للمهدي السوداني، وتلك التي وافق فيها الشيخ على مضض على إزالة العرابيين تمثال إبراهيم باشا من ميدان الأوبرا، وتمثالي الأسدين القابعين على كوبري قصر النيل؛ باعتبارها أوثانًا[٢٥].

ولاحظ كل من بيترز وديلانوي أن عشرة فتاوى فحسب من فتاويه تلك متعلقة بالعبادات، ومما لا ريب فيه أن بيترز محق في عزوه ذلك إلى قلة عدد الأحناف في مصر، مما يعني أن الفتوى ستطلب بالأخص من المفتين

---

(٢٣) للأسف لم يتيسر لي الرجوع بنفسي مباشرة إلى تلك المجموعة من الفتاوى (حتى لو كان من المستحيل دراستها كلها وهي بمثل هذا الحجم)؛ لذا اعتمدت على توصيف بيترز وديلانوي لها. وقد أعاد ديلانوي طباعة ثبت محتوياتها. انظر:

Delanoue, Gilbert, Moralistes et politiques musulmans dans l, Egypte du xix siècle, Cairo, IFAO, 1982, pp.180 - 181.

(٢٤) انظر دراسة لتلك القضايا في:

Peters, Rudolph, Murder on the Nile, Die Welt des Islam 30, 1990

(٢٥) حلل ديلانوي ورودلف بيترز الفتوى المتعلق بمهدي السودان. انظر:

Delanoue, Gilbert, Moralistes et politiques musulmans dans l, Egypte du xix siècle, Cairo, IFAO, 1982, Peters, Rudolph, Islam and ligitmation of power, the mahdi - revolt in the sudan, In: xxi deutscher orientalistentag berlin, Marz 1980 augewahlte vortrage, edited by: steppat, Wiesbanden, harrasowitch, pp. 409 - 420.

المالكيين، والشافعيين، ومن الأمور ذات الدلالة أن ثمانية من تلك الفتاوى العشر جاءت ردًّا على طلب من السلطات العامة، ومن الملاحظات المهمة التي رصدها بيترز على صيغة الفتاوى المقدمة ردًّا على طلب من سلطات عامة، أنها كانت تبدأ من خمسينيات القرن التاسع عشر بعبارة (سؤال من.... في...). وقرابة عام: (١٨٦٠م)، صارت الصيغة أكثر بيروقراطية (سؤال بإفادة واردة من.... بتاريخ.... مضمونها.....)(٢٦)، ويكشف ذلك عن زيادة في درجة بيروقراطية مكتب المفتي والإدارة المصرية بوجه عام في تلك الآونة، وتدور تلك الفتاوى حول شؤون قانونية، تأتي في الصدارة منها أمور الأحوال الشخصية، وقوانين الوقف، ومعظم الفتاوى صادرة إجابة على طلب من أشخاص معينين، الكثير منهم أطراف في دعاوى قضائية، ومن الطبيعي أن ينخفض هذا النوع من الفتاوى في القرن العشرين؛ حيث لم تعد المحاكم ملزمة بأخذ تلك الفتاوى بعين الاعتبار في أحكامها.

وتنفرد الفتاوى المهدية بعدة سمات لا نظير لها في فتاوى دار الإفتاء الأخرى، ويشير بيترز في هذا المقام إلى وجود فتاوى ذات أهمية خاصة - مثل تلك المتعلقة بقضايا سياسية، وتلك النابعة عن خلاف بين العلماء - حيث تصدر الفتوى بالاشتراك بين المفتي وعلماء بارزين آخرين(٢٧)، وتطرقت الفتاوى المهدية أيضًا لموضوعات لا نظير لها في الفتاوى الإسلامية الأخرى الصادرة عن دار الإفتاء المصرية، لا تقتصر على تلك المتعلقة بالرق التي صارت غير ذات موضوع حتى في عهد المهدي نفسه، بل بموضوعات مثل المسيحيين، لم يضمنها من حرروا الفتاوى الإسلامية في ثمانينيات القرن العشرين فيها(٢٨)، ويؤشر ذلك على رؤية المهدي لنفسه بوصفه مفتيًا؛ فقد اعتبر نفسه مفتي الحنفية، ومهمته هي بيان أحكام المذهب الحنفي للأفراد وللسلطات على حد سواء.

---

(٢٦) Peters, Rudolph, Muhammmad al- Abbasi al- Mahdi (D. 1897), Grand Mufti of Egypt and His al-Fatawa al- Mahdiyya, Islamic Law and Society1, (1), 1994, PP.66 - 82.

(٢٧) Ibid, P.70.

(٢٨) من ذلك الفتوى الصادرة عام (١٨٤٨م) التي تسمح باستخدام القوة لحمل المسيحيين على بيع منازلهم، بيد أن ذلك كان قبل إلغاء نظام الجزية عام: (١٨٥٥م). انظر:

Delanoue, Gilbert, Moralistes et politiques musulmans dans l, Egypte du xix siècle, Cairo, IFAO, 1982, P.184.

وتتجلى الهوية الحنفية هذه بدرجة أكبر في معارضة المهدي الصارمة للمزج بين المذاهب (التلفيق)؛ فقد كانت هناك حالات يبدو المذهب الحنفي فيها قاسيًا وغير عملي؛ مثل رفضه منح المرأة التي غاب عنها زوجها أو اختفى، ولم يعد يمدها بالنفقة والإعالة ـ: حق الطلاق، وكانت تلك واحدة من الحالات التي حل فيها المذهب المالكي محل المذهب الحنفي، لدى وضع قانون الأحوال الشخصية في الإمبراطورية العثمانية (١٩١٥ و١٩١٧م)، وفي مصر (١٩٢٠ و١٩٢٩م)[٢٩].

وطرحت العديد من تلك الحالات على المفتي، ولكنه أكد في كل مرة أن القاعدة المعمول بها في المذهب الحنفي هي الواجبة النفاذ[٣٠]، ولم يقف الأمر عند رفضه تطبيق أحكام من مذاهب أخرى، بل إنه أصر على وجوب معاقبة المفتين أو القضاة الذين يطبقونها، أيًّا كان المذهب الذي يتبعونه، وهو بصنيعه هذا كان مجرد مطبق لما يمليه عليه مرسومًا (١٨٥٦) و(١٨٨٠م)، فالغاية من تعيين مفتين على كافة المستويات هو في الحقيقة، وعلى وجه الدقة، كفالة نوع من الممارسة المعيارية، ولا سبيل لذلك إلا بالالتزام الصارم بالمذهب الحنفي الرسمي السائد.

وتجدر الإشارة، بالعودة إلى موضوع الطباعة، إلى أن المفتي كان يقوم بدور الرقيب؛ فكان بوسعه منع طباعة كتب فيما لو رأى أنها مخالفة للدين، ولم يكن يقوم بتلك المهمة على نحو نظامي، بل بطلب من شرطة القاهرة أو من محافظها، وتتضمن الفتاوىٰ المهدية (٢٣) فتوى حول كتب في الفترة من (١٨٦٦) حتى (١٨٨٣م)، كشف فيها المفتي عن معارضته البالغة للكتب المحتوية على أساطير شعبية أو شعوذة[٣١]، وأنيطت تلك المهمة لاحقًا بالأزهر.

ومن اللافت للنظر، أن محمد العباسي المهدي قرر أن يطبع فتاويه هو نفسه، بعد أن حرص على تدوينها منذ أن كان عمره إحدى وعشرين سنة،

---

(٢٩) Anderson, J.N.D., Law Reform in the Muslim World, London: Athlone Press, 1976, PP.39 - 40.

(٣٠) Peters, Rudolph, Muhammmad al- Abbasi al- Mahdi (D. 1897), Grand Mufti of Egypt and His al-Fatawa al- Mahdiyya, Islamic Law and Society1, (1), 1994, PP.66 - 82 & PP. 79 - 80.

(٣١) الفتاوى المهدية المجلد الخامس، ص٢٩٢ ـ ٢٩٧. نقلًا عن:
Peters, Rudolph, Muhammmad al - Abbasi al - Mahdi (D. 1897), Grand Mufti of Egypt and His al-Fatawa al- Mahdiyya, Islamic Law and Society1, (1), 1994, PP.66 - 82, P.80.

ولا ندري، هل فعل ذلك ليعزز بها ذاكرته، ويستعين بها في عمله في المستقبل، أم أنه كان ينوي نشرها لتكون في متناول الكافة، باعتبارها بيانات ليس المخاطب به شخص معين أو زمن معين، وتؤشر حقيقة ترتيبه لها وفق تصنيفات الفقه (ثم ترتيبها بتسلسل زمني داخل كل فصل)، وحذف كل ما هو ثانوي منها، على خطة موجهة للقارئ غير معهودة في النظام القديم لنشر النصوص؛ فهي تعكس الوضعية الجديدة للفتاوى في منظوره، على أنها يجب نشرها، لكونها ذات أهمية جلية للجمهور، وذات قيمة قانونية؛ بوصفها تعريفات للموقف الشرعي، لها حجيتها، وهي على ضوء أهميتها تلك، شهادة على الحالة الناشئة للبيروقراطية المصرية؛ بدليل أن تسجيل ونشر الفتاوى جاء بمبادرة خاصة من جانب المفتي.

المبحث الرابع

حسونة النواوي

يعد هذا العالم (١٨٩٥ ـ ١٨٩٩م) المفتي الأول لدار الإفتاء بكل معنى الكلمة، وسنقدم هنا بعض التفصيلات المتعلقة بحياته لنتبين السبب في اختياره لتلك الوظيفة، وكيفية قيامه بمهامها[٣٢].

ولد الشيخ بقرية نواي بأسيوط بصعيد مصر، ودرس بالأزهر على علماء المذهب الحنفي آنذاك، ثم بدأ حياته بالتدريس فيه، إلا أنه اختير لاحقًا ليكون أول عالم يدرس الفقه الحنفي في دار العلوم الجديدة، وفي مدرسة الإدارة، التي غير اسمها لاحقًا إلى: مدرسة الحقوق، وإدراكًا منه لحاجة طلابه في مدرسة الإدارة إلى كتاب في الفقه الحنفي أكثر ميلًا للجانب العملي التطبيقي من تلك الكتب التي تدرس بالأزهر؛ فإنه شرع بنفسه في تأليف ذلك الكتاب وسماه «**سلم المسترشدين**»، وحصل على وسام شرف من الدرجة الثانية عام: (١٨٨٤م).

(٣٢) يتضمن المجلد السابع من الفتاوى الإسلامية ص٢٦٦٩ ـ ٢٦٩٦ عرضًا (رسميًا إلى حد ما) لسيرة كافة مفتيي دار الإفتاء، وتوجد عروض عديدة أفضل لسيرة النواوي بالنظر لشغله المنصب الأكثر سموا: شيخ الأزهر، كذلك. ويوجد مسرد لتلك السير في: خير الدين الزركلي، قاموس الأعلام، القاهرة، (١٩٥٤ ـ ١٩٥٩م)، المجلد الثاني، ص٢٢٩.

وفكر عباس الثاني فور اعتلائه سدة الحكم في مصر عام: (١٨٩٢م) في خطة لإصلاح الأزهر، معتبرًا أن الإصلاحات التي تمت عام: (١٨٧٢م)، التي أشرنا إليها آنفًا ـ غير كافية؛ فيما يتعلق بالتنظيم والتعليم والمقررات الدراسية، ولما كان من بين مشروعاته إدخال فروع علمية جديدة؛ مثل الجغرافيا، والتاريخ، والرياضيات، فإنه كان من الطبيعي أن يبحث عن حلفاء في المدارس العليا الأخرى التي تدرس فيها هذه التشكيلة من العلوم بالفعل.

ولم تساور عباس أية أوهام حول رغبة شيخ الأزهر آنذاك محمد الإنبابي في إدخال إصلاحات، وشكل عباس ترتيبًا على ذلك لجنة للإصلاح، واختار محمد عبده عضوًا بها، وبحث عن رئيس مناسب لتلك اللجنة يمكن أن يعمل من أجل تنفيذ تلك الإصلاحات، فرشح له حسونه النواوي عام: (١٨٩٤م)، وسرعان ما تعزز نفوذ النواوي بالأزهر بحكم منصبه الجديد، وهو ما لم يسترح له الإنبابي الذي تدهورت حالته الصحية إلى حد تقدمه باستقالته عام: (١٨٩٥م)، ولم يكن ذلك بالأمر غير المريح للإصلاحيين ولعباس الذي سارع إلى تعيين حسونه النواوي شيخًا للأزهر.

وكما يقول أحمد تيمور في السيرة الذاتية للنواوي، فإن هذا الإجراء الذي قوبل بالترحاب من الإصلاحيين، مثل غصة في حلوق علماء الأزهر[٣٣]، ويقدم تيمور أربعة أسباب لذلك. **أولها**، أن النوواي قادم من الخارج وأحدث سنًّا وأقل علمًا من كثير من أولئك العلماء أنفسهم. **وثانيها**، أنه معروف بتشيعه لما يسمونه «العلوم الجديدة»؛ مثل التاريخ والجبر، وكانت تلك العلوم تدرس سلفًا بالأزهر، ولكن من قرون خلت، ولكنها غدت الآن مرتبطة بشدة بالأوروبيين، وينظر إليها العلماء على أنها تهديد للعلوم الدينية العريقة، ومن ثم لتعليمهم ولمكانتهم. **وثالثها**، أن الشيخ الإنبابي كان يحظى باحترام واسع النطاق لإخلاصه وتقواه، ولم يكن سرًّا أن لجنة الإصلاح بمثابة آخر مسمار في نعشه. **ورابعها**، أن النواوي لم يكن على درجة نقاء سلوك أسلافه؛ فقد ذاعت شائعة ميله إلى الإنجليز وإلى خططهم الرامية إلى تدمير الدين بخلط تعاليمه النقية بعلومهم.

---

(٣٣) أحمد تيمور، تراجم أعيان القرن الثالث عشر وأوائل الرابع عشر، القاهرة، أحمد حنفي، (١٩٤٠م)، ص٥٧ ـ ٥٨.

وفي عام: (١٨٩٦م) شهدت القاهرة انتشار وباء الكوليرا، في الوقت الذي كان مقررًا فيه بحث إدخال المزيد من الإصلاحات بالأزهر، ولا غرابة في أن كان الأزهر - بحكم الحالة الصحية المزرية فيه، وكون طلابه آتين من كل أرجاء العالم - هو الموضع الذي ظهر فيه هذا الوباء أولًا، وأخذت السلطات الصحية الجديدة أهبتها على جناح السرعة، إلا أن الطلبة السوريين لم يتعاونوا معها، ومن رواقهم انتشر الوباء، وجاءت الشرطة لمعاونة الأطباء، ولكنها قوبلت بمقاومة، ورجم محافظ القاهرة محمد ماهر باشا بحجر في وجهه، وردت الشرطة بإطلاق النار، ولقي خمسة من الطلبة مصرعهم، وألقي القبض على مئات الطلبة، معظمهم من السوريين، وتم لاحقًا نفي اثنين منهم[٣٤]، وألحقت تلك الحادثة ضررًا جسيمًا بسمعة النواوي، واستاءت الجماهير بوجه عام من تلك الأحداث، وحملته مسؤولية التقاعس عن حماية حمى الجامع الأزهر ونزلائه[٣٥]، وتم لاحقًا تحسين الأوضاع الصحية في الأزهر، وفتح عيادة طبية في واحد من أروقته[٣٦].

ولما توفي محمد العباسي المهدي عام (١٨٩٧م)، عين حسونه النواوي مفتيًا لمصر، وربما يمكن القول بأنه بالنظر إلى تقدم السن بالمهدي، فإن النوواي كان يمارس الفتوى الرسمية منذ نوفمبر: (١٨٩٥م)[٣٧]، وشغل النواوي منصب مفتي الديار المصرية حتى عام: (١٨٩٩م)، وبذا جمع بين ذلك المنصب ومشيخة الأزهر لمدة أربع سنوات، وربما كانت تلك المدة في فترة إصلاحات، أطول من أن يتحملها شخص واحد، خاصة مع تدني شعبيته بوجه عام، بيد أن ذلك الوضع تغير حينما بدأ في معارضة الخديوي والحكومة، وتبنى موقفًا نشطًا في الدفاع عن المحاكم الشرعية.

---

(٣٤) Eccel, Chris, Egypt, Islam and Social Change, Islamkundiche Untersuchungen, Berlin, Klaus Schwartz, 1984, P.173.

(٣٥) أحمد تيمور، تراجم أعيان القرن الثالث عشر وأوائل الرابع عشر، القاهرة، أحمد حنفي، (١٩٤٠م)، ص٥٩.

(٣٦) Dodge Bayard, al-Azhar, AMillienium of Muslim Learning, WashingtonD.C., The Middle East Institute, 1961, P.127.

(٣٧) بدأ تدوين سجلات دار الإفتاء في نوفمبر (١٨٩٥م)، وهي بالتالي من مبتكرات النواوي، وتفسر حقيقة أن المهدي كان لا يزال هو المفتي الرسمي السبب في خلو السجلات من أي خطاب متعلق بتعيين النواوي بهذا المنصب.

وواتته تلك الفرصة حين استجابت الحكومة الخانعة لاقتراح من مالكولم ماكلريث المستشار البريطاني لوزارة العدل، لإصلاح المحاكم الشرعية، بتعيين اثنين من قضاة محكمة الاستئناف العليا ضمن هيئة المحكمة الشرعية العليا[٣٨]، ومثل ذلك تهديدًا خطيرًا للعلماء، ذلك أن قضاة المحاكم الأهلية تعلموا في مدرسة الحقوق، وإذا اجتاحوا حمى نظام المحاكم الشرعية، فستقل فرص العمل المتاحة للعلماء، وعلاوة على ذلك، فإن العلماء كانوا يرون أن نصيب أولئك القضاة من العلم لا يؤهلهم للعمل في المحاكم الشرعية، ورفض قاضي القضاة جمال الدين أفندي ذلك الاقتراح فور طرحه، وأيده المفتي في ذلك، وحين حاول مصطفى فهمي مناقشته مع النواوي «رد عليه بغلظة وهاج وماج»[٣٩]، وعلى خلفية تلك الواقعة شكاه رئيس الوزراء إلى الخديوي الذي استدعاه هو وقاضي القضاة - وفق ما ذكره تيمور - إلى مقره الصيفي بالإسكندرية يوم ١٨ مايو: (١٨٩٩م)، لبحث ذلك الإقتراح، إلا أن القاضي تمسك بموقفه، وآزره النواوي.

وقال النواوي: «أيًّا ما كانت التعديلات التي يتم إدخالها على الاقتراح فإنها لن تغير من مخالفته الجسيمة للقانون، لغياب شرط تعيين المفتي لـ (قضاة المحاكم الشرعية)، بالنسبة لقضاة محكمة الاستئناف»، ثم التفت إلى قاضي القضاة وسأله: «هل الذي عينك هو الخليفة أم الخديوي؟ ورد القاضي بقوله: الخليفة. ثم قال: إذن يلزم الحصول على إذن القاضي بالنسبة لأي شخص يود مولاي الخديوي العمل معه، حتى لو كان من نظام المحاكم الأهلية»، ثم غادر الرجلان، وحزت كلمات النواوي بشدة في نفس الخديوي، فهو كان يميل إلى رأي وزيره في النواوي، ولكنه أسر ذلك في نفسه، إلى أن حسم بيان القاضي تلك القضية على نحو جلي، وفي يوم السبت الرابع عشر من محرم (١٣١٧) هجرية، أصدر الخديوي فرمانا بإقالة النواوي من مشيخة الأزهر ومن الإفتاء.

---

(٣٨) أحمد تيمور، تراجم أعيان القرن الثالث عشر وأوائل الرابع عشر، القاهرة، أحمد حنفي، (١٩٤٠م)، ص٥٩ - ٦٠. وانظر أيضًا:

Eccel, Chris, Egypt, Islam and Social Change, Islamkundiche Untersuchungen, Berlin, Klaus Schwartz, 1984, P.173.

(٣٩) أحمد تيمور، تراجم أعيان القرن الثالث عشر وأوائل الرابع عشر، القاهرة، أحمد حنفي، (١٩٤٠م)، ص٥٩.

ويحتاج الاقتباس السابق إلى قدر من البيان؛ فقد حاول المفتي إقناع الخديوي بأن مقترح تنصيب قضاة من المحاكم الأهلية في المحاكم الشرعية انتهاك لمقام عالمين جليلين: المفتي وقاضي القضاة، ودفع بأن من حق كل منهما بحكم القانون تعيين قضاة المحكمة الشرعية العليا، ودفع القاضي في هذا السياق إلى الإشارة إلى أنه لا يزال يعين رسميًّا من استانبول، وكما لاحظنا سلفًا، فإنه قد تم ضمنيًّا التخلي عن تمتع استانبول بهذا الامتياز في الفترة ما بين عامي: (١٨٥٠ و١٨٧٦م)، ونص مرسوم المحاكم الشرعية الصادر عام: (١٨٨٠م) بوضوح على أن الخديوي هو من يعين قاضي محكمة مصر[٤٠]، ويبدو مع ذلك أن قاضي القضاة المصري عاد يعين من قبل السلطان في استانبول فيما بين عامي: (١٨٩٠ و١٩١٢م)[٤١]، وكان قاضي القضاة خلال تلك الفترة هو جمال الدين الأفندي الذي تولى هذا المنصب فيما بين عامي: (١٨٩٠ و١٩٠٠م).

ومع تجريده من منصبيه على هذا النحو المفاجئ، حظي النواوي باحترام كبير لشجاعته وتمسكه بموقفه دون مساومة، حتى من جانب من اتهموه بالخنوع أمام الإنجليز، وخلال سنوات قلائل تولى منصب شيخ الأزهر أربعة علماء، جرت إقالتهم الواحد تلو الآخر، وفي عام: (١٩٠٧م) عين النواوي ثانية شيخًا للأزهر، ويعود ذلك مرة أخرى، في جانب منه، إلى خطة للخديوي لإصلاح الأزهر[٤٢]، وظل النواوي في هذه المرة في منصبه لمدة عامين ونصف العام (حتى عام: ١٩٠٩م)، ثم استقال منه، ولعب دورًا يسيرًا في الشأن العام حتى وفاته عام: (١٩٢٤م).

وبالعودة إلى السؤال الخاص بسبب اختيار النواوي بالذات لمنصب مفتي الديار المصرية، يتضح أن الخديوي عينه بهذا المنصب لنجاحه في

---

(٤٠) فيليب جلاد، قاموس الإدارة والقضاء، الإسكندرية: المطابع البخارية، (١٨٩٠ - ١٨٩٥م)، ج ٤ ص١٤٦. وهذه الواقعة محفوظة ضمن مذكرات وزير الخارجية بطرس غالي: انظر:
Baer Gabraiel, Studies in the Social History Of Modern Egypt, Chicago, 1969, P.132.

(٤١) انظر تقريرًا حول قاضي القضاة وشيخ الإسلام مؤرخ بعام: (١٩١٨م) ضمن:
Foreign Office document, In:The Public Records Office, Foreign Office archieves, 141/669/8126, dated 1918.

(٤٢) راجع: قائمة بشيوخ الأزهر ضمن: وزارة الأوقاف، الأزهر: تاريخه وتطوره، القاهرة، (١٩٦٤م)، ص٣٢٠ ـ ٣٢٩، تعود بتاريخ ذلك إلى عام (١٣٢٧هـ الموافق ١٩٠٩م).

إصلاح الأزهر، وحصل بالتبعية على منصب شيخ الأزهر بإظهاره العزيمة على الإصلاح العملي بنشر كتابه في الفقه الحنفي، وبخلفية عمله بدار العلوم ومدرسة الإدارة، التي نظم تعليم الفقه بها، مع الحرص في نفس الوقت، على أن يكون على دراية بالعلوم التي تدرس بالأزهر، ويشير تيمور إلى أنه كانت للنواوي بالقطع شبكة علاقات رائعة؛ حيث تلقى العلم على يديه كثيرون من أعضاء الحكومة والإدارة في مدرسة الإدارة(٤٣).

وثمة أوجه شبه بين النواوي وسلفه محمد العباسي المهدي؛ فكلاهما جمع بين منصبي المفتي وشيخ الأزهر، وكانا أول عالمين حنفيين يشغلان منصب شيخ الأزهر، ومن الواضح أنهما كانا محل ثقة الخديوي؛ نظرًا لما حققه كل منهما سلفًا للدولة، وكلاهما عين شيخًا للأزهر ليدخل إصلاحات لا تحظى بالشعبية، وأظهر توفيقًا سريعًا في إنجازها، وكلاهما اختلف مع الخديوي في نهاية المطاف بسبب إصلاحات مزمعة في المجال القانوني تهدد بمزيد من التقويض لدور المحاكم الشرعية، وهنا تنتهي أوجه التماثل بين الرجلين.

فبينما كان كلاهما يدافع عن المحاكم الشرعية ودور المفتي فيها، فإن رؤية كل منهما لدور المفتي ولمستقبل الأزهر كانت مختلفة؛ فقد كان لدى النواوي استعداد أكبر من المهدي لقطع شوط أكبر على طريق الإصلاحات، وفي حين كان المهدي حنفيًا قحًا، يرتاب باستمرار في أية محاولة للنيل من نقاء تعاليم المذهب، كان النواوي أقرب منه للحركة السلفية، ويعمل من أجل إصلاح المناهج الدراسية بالأزهر، وكان في المقام الأول منظمًا، وتعاون مع محمد عبده في لجنة إصلاح الأزهر، ومع ذلك، فإنه على الرغم من وضوح تمشي أنشطة النواوي الأخرى مع التوجهات السلفية، فإن فتاويه لا تكشف بدرجة تذكر عن مثل هذا التعاطف، حيث غلب عليها التوجه الحنفي التقليدي.

وأصدر النواوي (٦٨٧) فتوى أثناء عمله مفتيًا للديار المصرية(٤٤)، وأعيد

(٤٣) أحمد تيمور، تراجم أعيان القرن الثالث عشر وأوائل الرابع عشر، القاهرة، أحمد حنفي، (١٩٤٠م)، ص٥٧.

(٤٤) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ - ١٩٩٣م)، ج٧ ص٣٦٧٠.

طبع ثمانية وخمسين منها ضمن: الفتاوى الإسلامية(٤٥)، وتتعلق الأغلبية العظمى من تلك الفتاوى بشؤون اقتصادية: عشرين عن الوقف، وأربع عشرة عن المواريث، وفي حين أن كافة الفتاوى الخاصة بالمواريث(٤٦)، وجل تلك المتعلقة بالوقف(٤٧) إنما هي ردودٌ على أشخاص من العوام غير معروفين، فإن كل الفتاوى الأخرى موجهة إلى سلطات رسمية، في الصدارة منها: وزارة الحقانية، وقضاة المحاكم؛ الذين كان يلزمهم استشارته بموجب مرسوم الإجراءات لعام: (١٨٨٠م) حين يكونون في شك بخصوص حكم الشريعة في واقعة بعينها، وتعلقت اثنتان منها بنقاط إجرائية في نظام المحاكم الشرعية؛ مثل: المحاكمات الغيابية(٤٨)، وأشهر فتوى سياسية له هي تلك المتعلقة بالكوليرا؛ فقد سعت السلطات المصرية - انطلاقًا من خشيتها من انتشار ذلك الوباء - إلى استصدار فتوى تمنع المصريين من الحج عام: (١٨٩٩م)، إلا أن النواوي أصدر فتوى تقرر عدم شرعية حظر الحج(٤٩).

وتجدر الإشارة إلى أن المصادر التي استشهد بها النواوي في فتاويه هي حصرًا: كتب الفقه، ومجموعات فتاوى تابعي التابعين الأحناف؛ مثل «الفتاوى المهدية» لمحمد العباسي المهدي(٥٠)، و«الفتاوى الأنقروية»

---

(٤٥) المرجع السابق، ج١، ٢، ٣، ٤، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦.

(٤٦) باستثناء اثنتين خاصتين بالكنيسة الأرمنية. المجلد الرابع عشر رقم (١٧٢٩ - ١٧٣٠م).

(٤٧) باستثناء سبعة: المجلد الرابع رقم (٥٧٧) (المحددة ومفهوم لوزارة الحقانية) و(٥٧٨) (الموجهة إلى إدارة الوقف) المجلد (١٢)، الفتوى رقم (١٤٥١) (الموجهة إلى محكمة مصر الكبرى)، والمجلد (١٣) رقم (١٥٩٨) (مفتي منطقة الحدود)، ورقم (١٥٩٩) (قاضي محكمة مديرية الغربية) ورقمًا (١٦٠٠) و(١٦٠١) (وزارة الحقانية).

(٤٨) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ - ١٩٩٣م)، ج٣ ص٨٢٩ - ٨٣١.

(٤٩) Eccel, Chris, Egypt, Islam and Social Change, Islamkundiche Untersuchungen, Berlin, Klaus Schwartz, 1984, P.178.

في هذا المرجع نجد ما يشير إلى أنه حظر الحج، إلا أننا نقرأ في أحمد تيمور ما يفيد على العكس أنه أصدر فتوى تقرر أن حظر الحج غير شرعي. انظر: أحمد تيمور، تراجم أعيان القرن الثالث عشر وأوائل الرابع عشر، القاهرة، أحمد حنفي، (١٩٤٠م)، ص٦٠.

ففي ذلك الوقت أقامت إنجلترا معسكرات حجر صحي خاصة للحجاج المصريين، وضغطت على الحكومة لوضع مزيد من القيود على الحج: انظر:

Essner, Cornelia, cholera der Mekkapilger und Internationale sanitat-spolitik in Agypten(1866 - 1938 0 Diewelt Des islams N.S. 32, 1, 1992, PP.41 - 82, p.78.

(٥٠) استشهد بها في عدة صفحات من المجلد (١٣) ص(٣٦٠٢ - ٣٦٠٤).

لمحمد بن حسين الأنقروي (ت١٦٨٧م)[٥١]، أو «رد المحتار على الدر المختار»، لابن عابدين (ت١٨٤٢م)[٥٢]، وليس في هذا ولا فيما تم انتقاؤه من تلك الفتاوى ونشره ضمن الفتاوى الإسلامية شيء يشير إلى مزجه بين المذاهب الفقهية، فهو يبدو فيها متمترسًا بكل قوة في حصن الفكر الحنفي التقليدي، ومما يؤكد ذلك ـ على ما يبدو ـ تلك العبارة التي يستهل بها فتواه (توضح كتب المذهب أن. . . .) على الرغم من أن ذلك قد يفهم على أنه مجرد صيغة تقليدية[٥٣].

وختامًا لهذا الطرح، نلقي الضوء على أبرز إنجازات النواوي، في مجال طباعة الكتب، فلا دليل لديَّ على أن فتاويه نشرت في عهده، ومع ذلك فإن تاريخ شغله لهذا المنصب ـ كما سلفت الإشارة ـ يمثل بداية صدور سجلات دار الإفتاء؛ حيث يثبت كل سؤال وفتوى كتابة بتاريخ ورقم تسجيل.

ويبدو أن إدخال النواوي هذا التقليد، ليس من قبيل المصادفة؛ فمن بين إنجازاته الخالدة في الأزهر إنشاء مكتبة الأزهر؛ فلم يكن بالأزهر مكتبة مركزية، وكان بكل رواق مجموعة مخطوطات موهوبة أو نسخها نزلاؤه، وبلغ عدد الأروقة زهاء ثلاثين رواقًا، ووجدت عدة مكتبات صغيرة في حارات الطلبة والمساجد المجاورة، كما كانت هناك مجموعات خاصة، معظمها مسجل على نحو عرضي، ولا يتوفر نظام ضبط مناسب لها، وبمرور الوقت اختفت كثير من الكتب النفيسة، وانتقلت إلى مكتبات أوروبية عن طريق وكلاء محليين لم يجدوا صعوبة في شرائها من أمناء المكتبات زهيدي الأجور.

---

(٥١) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج٣ ص٨٤٤. وطبعت تلك الفتاوى بالقاهرة عام ١٨٦١. انظر:

Brokelman GAL, Supl.2, P.647.

(٥٢) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج٣ ص٨٣١، ص٨٤٤، ص٩٧٣، ج٤ ص١١٨٢. كما استشهد بالعديد من حواشي ابن عابدين الأخرى مثل تنقيح الحامدية في فتاوى قناوي (ت١٥٧٧).

(٥٣) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج٣ ص٨٣١، ص٨٤٤، ص٩٧٣، ج٤ ص١١٨٨.

وحين شرعت لجنة النواوي المعنية بإنشاء المكتبة المركزية في فحص تلك المجموعات، وجدت أن العتة أصابت الكثير منها، فضلًا عن تمزقها وغلبة الغبار عليها، وكان من النادر للغاية العثور على كتاب بحالة جيدة[٥٤]، وفي عام: (١٨٥٣م) أعدت لجنة أوقاف مسردًا في مجلدين بجرد كتب الأزهر وأروقته، ضم (١٨٥٦٤) مجلدًا، ووجد أقل من نصف هذا العدد في عامي: (١٨٩٦ ـ ١٨٩٧م).

والحقيقة أن مجلدي الجرد نفسيهما كانا من أول الكتب التي اختفت؛ بوصفهما دليلًا على المخطوطات النفيسة، ولم يظهرا من جديد إلا في عام: (١٩٠٩م)، حيث تعين على الأزهر استردادهما بشرائهما، وقام حسونة النواوي بالتعاون مع رفيقه السلفي عضو اللجنة: عبد الكريم سليمان، بتنظيم حيازة المجموعات الخاصة، وأقنع الحكومة بتمويل إقامة المكتبة في رواق الأقباغوية عند البوابة الرئيسة للجامع الأزهر، وأهدى النواوي مجموعة كتبه الخاصة للمكتبة الجديدة[٥٥].

واحتوت المكتبة لدى افتتاحها عام: (١٨٩٧م) (٧٧٠٣ كتابًا)، من بينها: (١٠٨٦) كتابًا مشتراة[٥٦]، ويعمل بها ثلاثة أمناء بدوام كامل، يعاونهم على نحو مؤقت أربعة من العلماء لفهرسة الكتب وتنظيمها، ويبدو أن أحدًا لم ينجح قبل عام: (١٩٤٣م) في وضع كشاف كامل ومفيد لها، وكان ذلك واحدًا من أبرز نقائصها؛ لأن مكتبة دون كشاف، شبيهة بمنجم ذهب، يظل عديم القيمة العملية إلى أن يكتشف[٥٧]، وأول رئيس لتلك المكتبة (١٨٩٧ ـ ١٩٠٨م) هو محمد حسنين مخلوف، الذي قدر لابنه لاحقًا أن يكون هو مفتي الديار المصرية، وانصرفت النية من البداية إلى إمكانية فتح المكتبة للجمهور وللأزهريين، ومرة أخرى، نرى نموذجًا بالغ الدلالة على سعي السلفيين إلى تعميم ما كان خصوصيًا في تقاليد نظام النص.

وأسهم النواوي بطريقة أخرى في غروب شمس نظام النص؛ فقد وصف

---

(٥٤) وزارة الأوقاف، الأزهر: تاريخه وتطوره، القاهرة، (١٩٦٤م) ص٣٨٥.

(٥٥) وزارة الأوقاف، الأزهر: تاريخه وتطوره، القاهرة، (١٩٦٤م) ص٣٨٦.

(٥٦) المرجع السابق، ص٤٠٠.

(٥٧) المرجع السابق، ص٤٤٧.

كتابه في الفقه بأنه كتاب مطبوع للإداريين غير المتدربين على منهجية الفقه التقليدي، وانتقل ذلك التوجه إلى الأزهر نفسه؛ حيث كان من بين نقاط الإصلاح عام: (١٨٩٦م) الهجوم السافر على المقررات الدراسية القديمة، وحظر السماح للطلاب بقراءة التقارير والحواشي خلال السنوات الأربع الأولى من الدراسة، وأجيز لهم فحسب قراءة الحواشي مع أساتذتهم، بينما تطلبت قراءة التقارير تصريحًا خاصًا من مجلس الإدارة(٥٨)، وهكذا كشف النواوي واللجنة عن عدم رضاهم عن مناهج التعليم التقليدية.

المبحث الخامس

محمد عبده (١٨٩٩ ـ ١٩٠٥م)

حينما حصل محمد عبده على شهادة العالمية من الأزهر عام: (١٨٧٧م)، اشتغل بالتدريس بالأزهر، ثم في دار العلوم، ثم في مدرسة الألسن، ثم صار رئيسًا لتحرير مجلة الوقائع المصرية، إلى أن أجبر على الرحيل إلى سوريا عام: (١٨٨٣م) في أعقاب ثورة عرابي، ثم انضم إلى جمال الدين الأفغاني في باريس عام: (١٨٨٤م)، حيث توليا تحرير المجلة الإسلامية الثقافية: العروة الوثقى.

وكان محمد عبده قد تأثر من قبل بالأفغاني وهو طالب، حيث استمع إلى محاضرته عن الإسلام والاستعمار والعالم الحديث، وفي الفترة من (١٨٨٥م حتى ١٨٨٨م) عاد محمد عبده إلى بيروت حيث ألقى محاضراته عن التوحيد، ثم نشر رسالة التوحيد، التي هي واحدة من أكثر الكتب الدينية تأثيرًا في العصر الحديث، ومع عودته إلى مصر عين قاضيًا بالمحاكم الشرعية ومستشارًا لمحكمة الاستئناف، وعضوًا بلجنة إصلاح الأزهر وبلجنة إصلاح المحاكم الشرعية، وكان هو القوة المحركة الرئيسة وراء افتتاح مدرسة قضاة المحاكم الشرعية، رغم أن ذلك لم يتم إلا بعد وفاته، وفضلًا عن ذلك، فإنه تولى إصلاح إدارة الوقف، وكان عضوًا بمجلس شورى القوانين اعتبارًا من عام: (١٨٩٩م)(٥٩).

---

(٥٨) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج٧ ص٣٦٧١.

(٥٩) المصدر الرئيس لسيرة الإمام محمد عبده هو: رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ =

وعلى إثر إقالة حسونة النواوي، عين محمد عبده مُفتيًا للديار المصرية عام: (١٨٩٩م)، وظل في منصبه حتى أدركته المنية عام: (١٩٠٥م، ويبدو أن علاقته بالخديوي عباس الثاني خلال تلك الفترة تدهورت إلى درجة أنه كان ربما تعرض للإقالة لولا تدخل الإنجليز لحمايته[٦٠].

كان محمد عبده هو الممثل الأول للحركة السلفية والمصلح الإسلامي الأوسع نفوذًا في مصر في العصر الحديث، وسبق أن تناولنا الخطوط العريضة لرؤيته للإصلاح الإسلامي في المبحث الخاص بالحركة السلفية، فهو مصلح إداري وروحي[٦١]، وسنركز هنا على إنجازاته في عمله مُفتيًا لمصر.

وخطاب تعيين محمد عبده مُفتيًا للديار المصرية محفوظ في الصفحة الأولى من مجلد السجل الثاني بدار الإفتاء، بتاريخ ٣ يونيو (١٨٩٩م)[٦٢]، ويقول آدمز ـ في السيرة التي كتبها له ـ: إن (محمد عبده كان يميل في البداية إلى رفض قبول هذا المنصب، خشية أن يكون بالغ التخصص والمحدودية في نطاقه، مما يقلل من فرص الخدمة الجماهيرية العامة)[٦٣].

= محمد عبده، القاهرة: المنار، (١٩٣١م). وثمة دراسات عديدة عن محمد عبدة باللغات الأوروبية. وأول تلك السير هي:

Adams, C.C. Islam and Modernism in Egypt, A Study of the Modern Reform Movement inaugurated by Muhammad Abduh, Oxford: Oxford University Press, 1933.

(٦٠) المصدر الرئيس لمعرفة تلك العلاقة السيئة بين محمد عبده والخديوي عباس هو يوميات ويلفرد بلنت. فلم ينج محمد عبده شأنه شأن أسلافه من صعوبات مع إدارة الخديوي لأوقافه: انظر:

Kemke, Andreas, Stiftungen im muslimischen Rechtleben des neuzeitlichen Agypten, Heidel- berger Orientalistische Studien, ed. AntonSchall, Frankfurt a.m.: Peter Lang, 1991, P.30 (note5), Cromer, Modern Egypt, London: macMillan& Co, 1908, vol. II., P.180 note 1.

(٦١) ألقى كثيرون الضوء على فكر محمد عبده؛ منهم على سبيل المثال حوراني وكيدي وخيدوري وكير، وثمة قدر من الجدل بخصوص تقواه الدينية الشخصية. انظر:

Assad, Talal, Politics and Religion in Islamic Reform:l A critique of KEDOURI, S Afghani and Abduh, Review of Middle East Studies, 2, 1976, PP. 13 - 22.

قارن مع قول جانسن: «أعتقد أن صديقي محمد عبده هو لا أدري في حقيقة أمره» في:

Jansen, J.J. G., In: Acta Orientalia Nearlandica, Edited by: Pestman, Leiden, 1971, Hourani, Albert, Arabic thought in the Liberal Age 1798 - 1839 2nd edition, Cambridge, 1983, PP.141 - 142.

(٦٢) دار الإفتاء، السجل ٢ ص١. وطبع في: الأعمال الكاملة لمحمد عبده، تحرير: محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (١٩٧٤م) ج٦ ص٢٣٥.

(٦٣) Adams, C.C. Islam and Modernism in Egypt, A Study of the Modern Reform Movement inaugurated by Muhammad Abduh, Oxford: Oxford University Press, 1933, P.80. =

وتلا خطاب التعيين مباشرة أول فتوى لمحمد عبده كاشفة عن نيته إصلاح نظام الإفتاء الرسمي الذي سار عليه أسلافه؛ فقد تضمنت رفضًا للمصادقة على حكم بالإعدام، لعدم استيفاء القضية للمتطلبات الفقهية الشكلية، ومعنى هذا أنه نأى بنفسه عن نهج النواوي بالتدقيق في الدليل، فالنواوي لم يكن يفحص القضايا، بل يقصر جهده على تقرير ما إذا كان القتل قد تم عمدًا ومع سبق الإصرار»(٦٤)، وحتى في القضايا العادية المحالة إليه من القضاة كان يشتبه في وقوعهم في أخطاء في نظر القضية، ويكتب إليهم طالبًا كل الوثائق قبل إصدار فتواه(٦٥).

ويؤكد كل من رشيد رضا ومحمد عمارة على ضخامة الجهد الذي بذله محمد عبده في الإفتاء، ويشير رضا إلى أن محمد عبده لم يقصر نفسه على الفتاوى الرسمية؛ بل قدم فتاوى لمستفتين أفراد أيضًا، على العكس ممن سبقوه في هذا المنصب(٦٦)، وكما تبين لنا سلفًا، فإن هذا مجانب للصواب؛ فقد سبقه كل من المهدي والنوواي إلى ذلك، وكان محمد عبده نفسه حنفيًّا. ولكنه - فيما يقوله آدمز - درس المذهب المالكي أيضًا(٦٧).

وناهز ما أصدره محمد عبده من فتاوى خلال السنوات الست التي قضاها في هذا المنصب الألف فتوى(٦٨)، ونشر عدد كبير منها في السنوات

= نقلًا عن المنار ٨ ص٤٨٧.

(٦٤) الأعمال الكاملة لمحمد عبده، تحرير: محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (١٩٧٤م) ج٦ ص٢٣٧ - ٢٣٨.

(٦٥) رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، القاهرة: المنار، (١٩٣١م)، ص٦٤٦.

(٦٦) المرجع السابق، ص٦٤٦.

(٦٧) Adams, C.C., Islam and Modernism in Egypt, A Study of the Modern Reform Movement inaugurated by Muhammad Abduh, Oxford: Oxford University Press, 1933, P.81, note 3.

والمعلومة المتعلقة بدراسته للمذهب المالكي أيضًا موجودة في:

Adams, C.C., Muhammad Abduh and the Transvaal Fatwa, In: The macdonald Presentation Volume, N.Y.1933, PP. 13 - 29, P.28.

(٦٨) العدد الرسمي الوارد بالفتاوى الإسلامية، المجلد الأول هو ١٠٤٤ فتوى. انظر: الفتاوى الإسلامية ج١ ص٣٤ - ٣٥. وقد يختلف العدد نوعًا ما نتيجة الاختلاف بشأن عد ملاحق بعض الفتاوى فتاوى منفصلة. انظر:

Kemke, Andreas, Stiftungen im muslimischen Rechtleben des neuzeitlichen Agypten, Heidel- berger Orientalistische Studien, ed. AntonSchall, Frankfurt a.m.: Peter Lang, 1991, P.154.

ويقول كميك ص٤٨: إنه أحصى تلك الفتاوى بنفسه من السجلات فوجدها (٩٤٦) فتوى.

الأخيرة؛ نظرًا لما يتمتع به من شهرة، بل كانت بعض فتاويه موضوعًا لأطروحات علمية، ويصل عدد الفتاوى المنشورة إلى مئتي فتوى، وباستثناء الفتاوى المنشورة ضمن الفتاوى الإسلامية - التي يقل عددها عن مائة فتوى، ومعظمها عن الوقف، انتقى محمد عمارة (١٨٤) فتوى ونشرها في الفترة ما بين عامي: (١٩٧٢ و١٩٧٤م) في دراسته الموسومة: الأعمال الكاملة لمحمد عبده(٦٩)، وهي بدورها تدور بالأساس حول الوقف، ولكن سبب اختيارها هو ما لها من أهمية في القرن العشرين، وأخيرًا: خصص رشيد رضا في سيرة محمد عبده قرابة سبعين صفحة لعمله مفتيًا، رغم أنه لم يستشهد بغير اثنتين من فتاويه باستفاضة، وأبدى رأيه فيهما ووصف الجدل الذي أثارتاه(٧٠)، وسنتعرض لاحقًا لأشهرهما وهي الفتوى الترنسفالية.

ويصنف عمارة كل فتاوى محمد عبده في **ثلاث** مجموعات، **أولاها** تشمل: الوقف، والميراث، والإيجار، والرهن، والفتاوى الاقتصادية المشابهة، وعددها لا يقل عن (٧٢٨) فتوى، أي حوالي (٨٠٪)، وتدور المجموعة **الثانية** حول الأسرة؛ وبالأخص قضايا الطلاق والزواج ورعاية الأطفال، وعددها حوالي مائة فتوى، أما المجموعة **الثالثة**، فتختص بالثأر والقتل، وعددها (٢٩) فتوى(٧١)، وإلى جانب تلك الفتاوى توجد فتاوى مهمة حول موضوعات أكثر خصوصية؛ مثل: المسيحيين، والقومية، والفيضان، وسنتناول بعض تلك الفتاوى مع مفتين لاحقين، تتعلق بالتأمين، وصندوق التوفير البريدي، والبنوك، واستطلاع هلال الشهر الجديد(٧٢).

وتعتبر دراسة اندرياس كيمك التي يحلل فيها (٤٠٢) من تلك الفتاوى -: فريدة من نوعها حتى الآن؛ لاحتوائها على معالجة عدد كبير من فتاوى دار

---

(٦٩) الأعمال الكاملة لمحمد عبده، تحرير: محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (١٩٧٤م) ج٦ ص٢٣٣ - ٤٠٩.

(٧٠) رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، القاهرة: المنار، (١٩٣١م)، ص٦٤٦ - ٧١٨.

(٧١) الأعمال الكاملة لمحمد عبده، تحرير: محمد عماره، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (١٩٧٤م) ج٦ ص٢٤٣.

(٧٢) رشيد رضا، المفتي والإفتاء في الشرع القاهرة: المنار ٦، (١٩٠٤م)، ص٨٩١ - ٩٠٠، ص٨٩٧.

الإفتاء(٧٣)، تدقق في الخلفية الاجتماعية لأناس أسسوا أوقافًا أو أشرفوا عليها، أو استفادوا منها، ورد ذكرهم في تلك الفتاوى، مع تحليل منهجية محمد عبده في الإفتاء.

ويطرح كيمك عدة ملاحظات حول البيئة الاجتماعية للأوقاف، من بينها مسألة البروز المتواتر لسيدات بين المؤسسين والمشرفين والمستفتين، ويرجع ذلك فيما يقوله، إلى حقيقة أن الاهتمام بالوقف قاصر على السيدات اللاتي يَحُزْن وضعية مرموقة عبر المواريث.

وبالمثل؛ فإن الخلاصات المهمة التي توصل إليها ذلك الباحث حول منهجية محمد عبده في الإفتاء ـ: قد لا تصدق بالضرورة خارج مجال الوقف؛ فقد خلص إلى أن فتاويه تدور تمامًا في داخل حدود المراجع الحنفية المعيارية المتعلقة بالوقف، وبذا فإنه في حين يناهض محمد عبده التقليد في كتاباته النظرية والسياسية، فإنه هو نفسه في الممارسة العملية يتبع الفقه الحنفي في فتاويه عن الوقف(٧٤).

ومن الممكن تفسير ذلك بعدم وجود أحكام للوقف في القرآن والحديث؛ مما يجعله مجالًا لا يتسع للفقيه تقديم اجتهاد جديد مؤسس على قراءة جديدة للقرآن؛ فمحمد عبده كان مضطرًّا إلى احترام نية الواقف جنبًا إلى جنب مع المبدأ الإسلامي القاضي بوجوب أن يكون الوقف مفيدًا للمسلمين.

وهو لم يقدم فتوى مخالفة لصيغة الواقف في بعض الحالات إلا لكون بعض الظروف قد تغيرت؛ (مثل: زوال الفرع الوارث)، وبلغة أخرى: لم يحاكِ محمد عبده نص حجة الوقف حرفيًّا، بل أخضعها لقدر معين من المنطق، بما يؤكد على ما هو معقول وعملي وصحيح(٧٥)، ومع ذلك: فإنه لم يلجأ بالنسبة للأغلبية العظمى من فتاويه إلى الاجتهاد الذي كان ينادي به

---

(٧٣) Kemke, Andreas, Stiftungen im muslimischen Rechtleben des neuzeitlichen Agypten, Heidel- berger Orientalistische Studien, edited by: Anton Schall, Frankfurt a.m.: Peter Lang, 1991.

(٧٤) Kemke, Andreas, Stiftungen im muslimischen Rechtleben des neuzeitlichen Agypten, Heidel- berger Orientalistische Studien, edited by: Anton Schall, Frankfurt a.m.: Peter Lang, 1991, PP.109 - 117.

(٧٥) ibid, PP.95 - 104 &Pp.115 - 131.

بكل حماس. وسنقدم هنا نموذجًا اجتهد فيه بحق، وهو الفتوى الترنسفالية.

الفتوى الترنسفالية(٧٦)

في الثامن والعشرين من أكتوبر (١٩٠٣م) أصدر محمد عبده فتوى لأحد مسلمي الترنسفال، ويمكن اعتبارها ثلاث فتاوى؛ لكون الخطاب الذي تلقاه يتضمن ثلاثة أسئلة، تتعلق جميعًا بالوضع الحرج لمسلمين يعيشون في بلد غالبية سكانه من المسيحيين الورعين، ويدور **السؤال الأول** حول ما إذا كان مباحًا للمسلم لبس قبعة؛ حيث شرع بعض مسلمي الترنسفال في ذلك الصنيع. **والسؤال الثاني** حول ما إذا كان من المباح أن يأكل المسلم لحوم ذبيحة ذبحها مسيحيون. أما **السؤال الثالث** فغلب عليه الطابع الفني، وفحواه: أنه نظرًا لمحدودية عدد المسلمين المنتمين للمذهبين الشافعي والحنفي، فإنهم يصلون معًا صلاة العيدين، حيث يؤم الحنفي الشافعي، على الرغم من وجود فروق معروفة في الرأي بينهما بخصوص كيفية أداء الصلاة، على الأخص بالنسبة لتكرار البسملة والتكبير(٧٧).

وأباح محمد عبده في فتواه تلك الأمور الثلاثة، وكان السؤال الخاص بلبس القبعة مثيرًا للجدل، في وقت غير فيه المصريون ملبسهم، وبدأوا يرتدون الزي الأوروبي، إلا أن الطربوش كان هو ما يميز بين الطبقة المهنية المصرية الجديدة وبين الأوروبيين؛ بل إنه صار في العقود التالية رمزًا للوطنية المصرية، وتقرر تلك الفتوى أنه طالما لم يكن ارتداء القبعة يشير إلى نية تقليد الأوروبيين في دينهم، بل لغرض عملي، فهو جائز.

أما الفتوى التي أثارت جدلًا حقيقيًّا في مصر، فهي تلك المتعلقة بحِلِّ أكل المسلمين ذبيحة النصارى، فالعرف لم يجرِ على ذلك في مصر، ونص

---

(٧٦) هذه الفتوى مدرجة ضمن السجل الثالث العدد (١٩٠) بتاريخ ٦ شعبان (١٣٢١هـ) وطبعت مرات عديدة في الصحف عام: (١٩٠٤م)، وفي المنار بتاريخ (٤/ ١/ ١٩٠٤م). كما نشرت ضمن: الأعمال الكاملة لمحمد عبده، تحرير: محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (١٩٧٤م)، ج٦ ص٢٥٥ ـ ٢٥٦. وفي: رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، القاهرة: المنار، (١٩٣١م)، ص٦٥٧ وما بعدها. ونشرت ترجمة لها باللغة الإنجليزية في:

Adams, C.C., Muhammad Abduh and the Transvaal Fatwa, In: The Macdonald Presentation Volume, N.Y.1933, PP.13 - 29.

(٧٧) المراد بهما النطق بـ (بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ) و(الله أكبر).

السؤال هو: طريقتهم في الذبح مختلفة؛ لأنهم يضربون البقر بالبلط، ثم يذبحونها دون أن يذكروا اسم الله عليها[٧٨]، وهم، بالمثل يذبحون الغنم دون ذكر اسم الله عليها، فهل هذا جائز؟[٧٩].

وأجاب عبده قائلًا: «وأما الذبائح، فالذي أراه أن يأخذ المسلمون في تلك الأطراف بنص كتاب الله تعالى؛ حيث يقول ﷻ: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾ [المائدة: ٥]، وأن يعولوا على ما قاله الإمام الجليل أبو بكر بن العربي المالكي؛ من أن المدار على أن يكون ما يذبح مأكول أهل الكتاب قسيسهم وعامتهم، ويعد طعامًا لهم كافة. فمتى كانت العادة عندهم إزهاق روح الحيوان بأيّة طريقة كانت، وكان؛ يأكل منه بعد الذبح رؤساء دينهم، ساغ للمسلم أكله؛ لأنه يقال له: (طعام أهل الكتاب)، وقد كان النصارى في زمن النبي - عليه الصلاة والسلام - على مثل حالهم اليوم؛ خصوصًا، ونصارى الترنسفال من أشد النصارى تعصبًا في دينهم وتمسكهم بكتبهم الدينية، فكل ما يكون من الذبيحة يعد طعام أهل الكتاب متى كان الذبح جاريًا على عادتهم المسلمة عند رؤساء دينهم ومجيء الآية الكريمة: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾ بعد آية تحريم الميتة وما أهل لغير الله به، بمنزلة دفع ما يتوهم من تحريم طعام أهل الكتاب؛ لأنهم يعتقدون بألوهية عيسى، وكانوا كذلك كافة في عهده عليه الصلاة والسلام، **إلا من أسلم منهم**، ولفظ أهل الكتاب مطلق؛ لا يصح أن يحمل على هذا القليل النادر (أي: المسيحيين في عهد محمد)[٨٠]، فإذن تكون الآية كالصريحة في حل طعامهم مطلقًا، متى كانوا يعتقدونه حِلًّا في دينهم؛ دفعًا للحرج في معاشرتهم ومعاملتهم[٨١].

ولم يكن هذا بالطبع سؤالًا جديدًا بالنسبة للفقه الإسلامي، وكانت

---

(٧٨) لا يقولون عند الذبح: بسم الله، الله أكبر.

(٧٩) الأعمال الكاملة لمحمد عبده، تحرير: محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (١٩٧٤م) ج٦ ص٢٥٥.

(٨٠) هكذا فهمها آدمز. وسياق الفتوى يشير إلى عدم صحة ذلك، وانصرافها إلى من دخل من المسيحيين في الإسلام في عهد النبي محمد ﷺ - المترجم.

(٨١) Qouted from: Adams, C.C., Muhammad Abduh and the Transvaal Fatwa, In: The Macdonald Presentation Volume, N.Y.1933, PP.13 - 29.& PP.17 - 18.

الإجابة عليه على نحو شبه ثابت بالتحريم؛ من ثم: فإنه من الأهمية بمكان أن محمد عبده تجاهل النقاش الفقهي المشار إليه ضمنيًا في السؤال المتعلق بكيفية الذبح تمامًا، وتعمد هذا التجاهل واضح من مستهل الفتوى؛ فقد ولّى محمد عبده وجهه شطر القرآن الكريم مباشرة، وقدّم تفسيرًا جديدًا وقوي الحجة للآيات الخامسة والسادسة والسابعة من سورة المائدة؛ فقد كان العرف السائد في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ ـ: هو اعتبارها ترخيصًا عامًا بأكل طعام المسيحيين واليهود، ما لم يتعلق بمحرم مثل شرب الخمر، إلا أن محمد عبده فسر الآية في سياق ما سبقها من آيات؛ ففي الآية الثالثة ورد النص على المحرمات من اللحوم: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ﴾ [المائدة: ٣]، وبات السؤال المطروح في الآية الرابعة: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ﴾ [المائدة: ٤] والجواب هو: ﴿قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُ فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ * ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾ [المائدة: ٤، ٥]، وخلص عبده من ذلك إلى أن الوحي استحضر إمكانية الشك في وضعية ذبائح النصارى الذين لا يذبحون بالطريقة الشرعية الصحيحة، والمعتقدين بألوهية المسيح؛ فكانت غاية نص الآية أن تجلي هذه المسألة مبينة جواز أكل ذبيحة النصارى، واستشهد محمد عبده بإمام مالكي سابق، مضيفًا أنه من الضروري التثبت أيضًا من إقرار كل المسيحيين عامتهم ورؤسائهم على حد سواء بسلامة طريقة الذبح في اعتقادهم، فإن كان ذلك هو الحال، وإذا كانت الطريقة المسيحية للذبح لم يطرأ عليها تغيير يعتد به من عهد النبي ﷺ، فإن بوسع المفتي المعاصر أن يصدر مطمئنًا فتوى بحِلِّ طعامهم(٨٢).

هذا هو الإسلام السلفي في ذروة جرأته؛ فقد نحى محمد عبده الفقه التقليدي برمته، واستعاد اعتبار القرآن بمثابة المصدر المباشر والأساسي

---

(٨٢) انظر هذا التفسير الملحق بالفتوى في:

Adams, C.C., Muhammad Abduh and the Transvaal Fatwa, In: The Macdonald Presentation Volume, N.Y.1933, PP.13 - 29& PP. 24 - 25.

للفكر الشرعي الإسلامي، وبذل الرجل محاولة صريحة ومتناغمة لرؤية حكم الآية التي ورد حل طعام أهل الكتاب فيها في سياقها، وعلاوة على ذلك، فإن الفقيه الوحيد الذي استشهد به مالكي، على الرغم من أنه كان من المرتقب أن يتبع - بوصفه مُفتيًا للديار المصرية - رأي الأحناف السائد، ويبدو من **السؤال الثالث** أن المستفتي إما حنفي أو شافعي، وهنا يعبر محمد عبده الخطوط الفاصلة بين المذاهب، ويمارس التخير على نحو شديد الشبه بما أوصى به ذلك المصلح منذ شبابه.

وتكشف عدة فتاوى أخرى عن عدم اكتراثه بالفقه الحنفي التقليدي(٨٣)، إلا أن الفتوى الترنسفالية تكتسب أهمية خاصة لعلاقتها بالطباعة وبوسائل الإعلام الجماهيرية الحديثة، وكما ظهر لنا من قبل، فإن محمد عبده كان واحدًا من أعلام تلك الوسائط الاتصالية الحديثة؛ فقد ترأس تحرير (الوقائع المصرية)، التي هي أول وأهم جريدة تاريخية مصرية، ومؤسس ومحرر (العروة الوثقى)، التي كانت تنشر في باريس، للاستفادة من تحسن وسائل الاتصالات والمواصلات، ولتحاشي الرقابة في القاهرة واستانبول، وكان - فضلًا عن ذلك - معينًا وحليفًا مقربًا من رشيد رضا، محرر (المنار)؛ فمحمد عبده هو واحد من الآباء الروحيين للصحافة الدينية الإسلامية العربية، وكما سلفت الإشارة، فإن الطباعة والنشر، غيّرا وضعية الفتاوى ومكانتها في حياة الأمة، وقد لا يصدق ذلك بالنسبة لعدد كبير من الفتاوى، إلا أنه يصدق بالقطع بالنسبة لبعضها؛ وبالأخص بالنسبة للفتوى الترنسفالية.

فلنتأمل - بادئ ذي بدء - في دلالة استفتاء مسلم بالترنسفال مفتيًا في القاهرة طلبًا للفتوى، فذاك تطلب بالطبع وسائل اتصال حديثة، وتعضد ثانيًا باستحداث منصب مفتي الديار المصرية؛ فقد تلقى المهدي من قبل بعض الأسئلة من الخارج، وإن كان عددها يسيرًا للغاية طيلة الفترة الطويلة التي تولى فيها ذلك المنصب، وحدث ذلك أيضًا بالنسبة للنواوي(٨٤)، أما محمد

---

(٨٣) رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، القاهرة: المنار، (١٩٣١م)، ج٣ ص٦٤٦ - ٦٦٦. من الأمثلة الشهيرة هنا فتوى بخصوص عون الزوجة موجهة إلى وزارة الحقانية والفتوى الخاصة بطلب العون من غير المسلمين.

(٨٤) أحصى رودلف بيترز سبعة منها. راجع

Peters, Rudolph, Muhammmad al- Abbasi al- Mahdi (D. 1897), Grand Mufti of Egypt and His al-Fatawa al- Mahdiyya, Islamic Law and Society1, (1), 1994, PP.66 - 82, P.69, note 8.

عبده فتلقى عددًا أكبر من الأسئلة(٨٥)؛ ومرد ذلك بلا ريب هو شهرته، إلا أن تلك الشهرة بدورها تعززت بشدة بالوسائل الحديثة للطباعة والاتصال.

وحسب ما يقوله رشيد رضا: فإن ما حدث بالنسبة للفتوى الترنسفالية أن بعض أعداء عبده بالقاهرة سمعوا بها، وعبر اتصالات لهم في الترنسفال، اشتروا الفتوى من المستفتي، ونشروها في مجلة (الظاهر)، بعددها الصادر في ١٩ ديسمبر (١٩٠٣م)، تحت عنوان: (كيف يمكن الحكم بحل ما حرمه الله)، وهاجمت المجلة في أعدادها العشر التالية تلك الفتوى على نفس المنوال، طالبة من المفتي الرجوع عنها(٨٦)، ويقول رشيد رضا: إن المحامي محمد باي أبو شادي أنشأ جريدة (الظاهر) ردًّا على صحيفة (المنار)، لكن بتحريض من الخديوي؛ الذي أراد استغلال تلك الفتوى لإثارة المشاعر ضد محمد عبده، ونشر محرر آخر بتلك المجلة هو الشيخ محمد الشربتلي مجلة أخرى (النهج القويم) على مدى عدة سنوات، قبل أن يحكم عليه بالسجن؛ لإعلانه في محاضراته بالأزهر أن محمد عبده منكر في الحقيقة للتوحيد(٨٧)، ولا غرابة بالتالي، أن يتحدث رشيد رضا عنه بازدراء، ليس لكونه مؤمنًا بمبدأ وحدة الوجود فحسب(٨٨)؛ بل لكونه صاحب قلم مأجور إلى حد أنه يخوض في الجدل حتى مع نفسه في أسبوعياته المختلفة(٨٩).

وانبرى رشيد رضا نفسه للدفاع عن محمد عبده في صحيفة المنار وفي

(٨٥) يبدو هنا مرة أخرى أن الفجوة بين محمد عبده وأسلافه في هذا المضمار ليست بالضخامة التي يدعونا رضا وآدمز وعمارة أن نصدقها؛ فمن بين (١٠٢) فتوى متعلقة بالأوقاف مذكور فيها الموطن الجغرافي للمستفتي، توجد ثمان فتاوى فقط على أسئلة من خارج مصر، ومع ذلك: فإنه قد يظن أن يكون ميل الأجانب لطلب فتاوى حول الإسلام والعصر الحديث أعلى من ميلهم لطلب فتاوى حول الأوقاف. انظر:

Kemke, Andreas, Stiftungen im muslimischen Rechtleben des neuzeitlichen Agypten, Heidel- berger Orientalistische Studien, edited by: Anton Schall, Frankfurt a.m.: Peter Lang, 1991, P.89.

(٨٦) Adams, C.C., Muhammad Abduh and the Transvaal Fatwa, In: The Macdonald Presentation Volume, N.Y.1933, PP.13 - 29 & P.16 note 8.

(٨٧) رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، القاهرة: المنار، (١٩٣١م)، ص٦٦٨ ـ ٦٦٩.

(٨٨) مبدأ وحدة الوجود لابن عربي. وهو قد لا يعني في هذا السياق أكثر من كونه مثقفًا صوفيًا.

(٨٩) رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، القاهرة: المنار، (١٩٣١م)، ص١٦٨ ـ ١٦٩.

غيرها من المجلات، وحذت حذوه الصحافة المصرية الجديدة النشأة، بما فيها كبرى الصحف اليومية: المقطم، والأهرام، والوطن[٩٠]، كما آزرته عدة صحف أسبوعية، بينما اختارت صحف أخرى النأي بنفسها عن المشاركة في ذلك الحوار، بالرغم من تلقيها رسائل من أشخاص عديدين حولها مطالبين بنشرها[٩١]، وفي التاسع عشر من يناير (١٩٠٤م) نشرت المقطم أن أبو شادي بصدد مقاضاة ملاك صحيفة النيل؛ لتناولها الساخر لاحتجاجه على تلك الفتوى، أما الصحف التي أنشأها مصريون؛ مثل اللواء، والمؤيد، فلم تتخذ موقفًا واضحًا إلى أن دخل الزعيم الوطني مصطفى كامل ومجلته ساحة الحوار إلى جانب محمد أبو شادي[٩٢].

ويقول رضا: إن الصحافة الهندية تابعت ذلك الحوار، وإنه تلقى رسائل تأييد من كل أرجاء العالم[٩٣]، ولم يحدث أن حمي وطيس الجدل بخصوص أية فتوى أخرى في تاريخ الإسلام.

ونشر أبو شادي أخطر هجوم له على تلك الفتوى يوم ١٨ يناير (١٩٠٤م)، تحت عنوان (**بيان ديني**) وصاغه في هيئة دعوة إلى (العلماء في كل أرجاء العالم الإسلامي؛ لأن يقفوا وقفة رجل واحد ضد تلك الفتوى)، ويعلق رضا على ذلك البيان قائلًا: «إنه يشبه بيانًا لمحامين، يعون جيدًا أنه لا أساس لقضيتهم، ويعتقدون - مع ذلك - أن بوسعهم التعويل على الصيغ الخطابية العاطفية في التأثير على روح القضاة ممن لا يدققون فيها»[٩٤].

وعلى العكس من فتوى محمد عبده، فإن بيان أبو شادي مصوغ على شاكلة تمرين في الفقه، يستشهد فيه بفقهاء عديدين؛ للبرهنة على عدم تمشي

---

(٩٠) Hourani, Albert, Arabic thought in the Liberal Age 1798 - 1839 2nd edition, Cambridge, 1983, P.200.

(٩١) رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، القاهرة: المنار، (١٩٣١م)، ص٧٠٤.

(٩٢) كان رشيد رضا تواقًا لتشويه سمعة مصطفى كامل تمامًا؛ فهو يقول: (لا أود في هذه السيرة أن أعلق على موقف مصطفى كامل (عفا الله عنه) من هذه المسألة، التي يقدرها بحسه العلماني؛ فهو يزور أوروبا سنويًا ويلبس القبعة، ويأكل طعام الفرنجة يوميًا). انظر: رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، القاهرة: المنار، (١٩٣١م)، ص٦٩٥.

(٩٣) رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، القاهرة: المنار، (١٩٣١م)، ص٦٦٨، ص٧١٦.

(٩٤) المرجع السابق، ص٦٦٩.

طريقة الذبح المسيحية مع الشريعة الإسلامية[٩٥]، ويعود أبو شادي إلى وصف طريقة الذبح الواردة بالسؤال الترنسفالي، ويدفع بأنها مماثلة تمامًا (للموقوذة) المحرمة صراحة بنص القرآن[٩٦].

ويضيف أبو شادي قوله: «إنه تلقى ـ علاوة على ذلك ـ بيانًا من العلماء يطالبون فيه بإقالة محمد عبده من منصب المفتي»؛ لأن منصب المفتي محجوز لشخص مقلد للمذهب الحنفي، ولما كان محمد عبده لم يؤسس الفتوى الترنسفالية على أي شيء من نصوص مذهب الإمام أبو حنيفة؛ بل أسسها على رأيه الخاص، فإنه يكون قد أفصح بذلك عن كونه مجتهدًا، وليس مقلدًا للمذهب[٩٧].

ونشر ممثلون للمذاهب الأربعة، بعد نشر بيان أبو شادي، بيانا مشتركًا يدافعون فيه عن محمد عبده، بعنوان (**إرشاد الأمة الإسلامية إلى أقوال الأئمة في الفتوى الترنسفالية**)[٩٨]، واقتبس رشيد رضا من رسالة بعث بها عالم مغربي إلى الصحف القاهرية، العبارة التالية: «يبيح القرآن أكل ما أمسكت كلاب الصيد المدربة، ويعلم الله تعالى أن الإنسان أرفع مقامًا من الحيوان، من ثم فإنه قرر هذا الحق وأحل ذبيحة أهل الكتاب، فهم ليسو أقل قيمة من الكلاب... ولقد دخل الفرنجة بلادنا. وتشبعت بمجيئهم قلوبنا وأوصالنا، فلقد أنشأوا البيوت والمداخل والملابس وكل شيء على عادتهم ووفق صناعتهم، فكيف للمرء أن يحل كل هذا، ويحرم على شخص ترنسفالي مسكين لاحول له ولاقوة أن يلبس القبعة[٩٩]؟!

---

(٩٥) بالإشارة إلى قول الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣] ـ المترجم.

(٩٦) رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، القاهرة: المنار، (١٩٣١م)، ص٦٦٩.

(٩٧) رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، القاهرة: المنار، (١٩٣١م)، ص٦٧٢.

(٩٨) Adams, C.C., Muhammad Abduh and the Transvaal Fatwa, In: The Macdonald Presentation Volume, N.Y.1933, pp.13 - 29, P.15, P.19.

(٩٩) رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، القاهرة: المنار، (١٩٣١م)، ص٧٠٦، ص٧٠٨.

ومن الواضح أن ذلك العالم المغربي التقط خيط قراءة محمد عبده لآيات المائدة، وعززها بقراءة للنص المتعلق بما أمسكت الجوارح والكلاب المدربة من صيد، بعبارة ثقافية شبيهة بأسلوب المنار؛ فتلك مناظرة صحفية حقة.

وجاء دفاع رشيد رضا عن تلك الفتوى المنشور في المنار يوم ١٩ يناير (١٩٠٤م) ردًّا مباشرًا على ما أثاره أبو شادي بخصوص المفردة القرآنية (الموقوذة). ونقل رشيد رضا عن البيضاوي ما يفيد أن الموقوذة هي المقتولة بحجر أو عصا؛ بحيث يقتل الحيوان من جراء الضربة؛ وبذا فإن تلك المفردة لا تشير إلى بلطة كما هو مبين في الفتوى نفسها.

وعلاوة على ذلك، لا يمكن أن يستنبط من الفتوى أن الضحية تموت من الضربة، وعدم يقينية ذلك تكفي لأن تجعل لحومها حلالًا؛ وفقًا للمذهب[١٠٠]، أما بخصوص مسألة ما أُهِلَّ لغير الله به، فإنها يجب أن لا يهل بها للمسيح، ولكن هذا ليس معتادًا لدى المسيحيين؛ بل إن كثيرًا من الفقهاء يرون أن ذلك ـ حتى على فرض حدوثه ـ لا ينسخ الحكم القرآني بحل طعام أهل الكتاب[١٠١]، والأدهى والأمرُّ من ذلك هو ذلك التوجه بين المصريين أنفسهم لنذر ذبائحهم للأولياء من أمثال السيد البدوي بطنطا[١٠٢].

بيد أن النقطة المهمة في هذا الحوار ـ في ضوء الهدف من هذه الدراسة ـ: هي ما إذا كان المفتي ملزمًا باتباع أحكام المذهب الحنفي من عدمه؛ فتلك كانت هي النقطة المحورية في هجوم أبو شادي، والتي ادعى فيها مؤازرة علماء الأزهر له بما أن مهمة المفتي هي تقديم الحكم الأكثر حجية في المذهب الحنفي لما لفتواه من حجية في المحاكم؛ كما رأينا آنفًا، وأثارت تلك الفتوى وما ترتب عليها من جدل عدة أسئلة بخصوص ممارسة

---

(١٠٠) رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، القاهرة: المنار، (١٩٣١م)، ص٦٨٢ ـ ٦٨٧، ص٧١٥. وانظر أيضًا:

Adams, C.C., Muhammad Abduh and the Transvaal Fatwa, In: The Macdonald Presentation Volume, N.Y.1933, Pp.13 - 29 &Pp.26 - 27.

(١٠١) رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، القاهرة: المنار، (١٩٣١م)، ص٧٠٦، ص٧٨٩.

(١٠٢) المرجع السابق ص٧٠٦، ص٧٠١.

المفتي لعمله؛ فقد استدل المفتي برأي فقيه مالكي، ومارس بذلك التخير، وأسس حكمًا بقراءة جديدة للقرآن، ممارسًا بذلك الاجتهاد، وتعلق الأمر بمشكلات حول فتاوى مقدمة لمسلمين بالخارج، ليسوا خاضعين للقانون المصري، ولدور المفتي بموجبه.

وللسؤال الأخير أهميته؛ لتعلقه بالأهمية المتصاعدة للدول بالنسبة لتحديد الولاءات، وتقطيع الأمة إلى كيانات منفصلة، في وقت أتاحت فيه وسائل الاتصال إمكانية تصور وحدة الأمة، تلك الفكرة ذات الجاذبية الكبيرة بوجه عام للسلفيين، رغم ما نراه هنا من سيرهم في الاتجاه المضاد؛ فرشيد رضا يدفع بأن المفتي ليس ملزمًا باتباع المذهب الحنفي فيما لو سأله فرد، ناهيك عن أن يكون السائل أجنبيًّا لا يخضع للقانون المصري(١٠٣).

ويرتبط ذلك بنقطة أخرى في تلك المناظرة؛ فقد قرر أبو شادي في مقالته أنه كان ينبغي توجيه ذلك السؤال إلى شيخ الإسلام العثماني الحنفي؛ بوصفه صاحب أرفع منصب ديني في الإمبراطورية العثمانية. وردَّتِ العديد من الصحف بغضب على هذا الاقتراح؛ مدعية أنه يرقى إلى جعل شيخ الإسلام في وضعية شبيهة بوضعية البابا، وتحرك رشيد رضا خطوة أخرى؛ قائلًا: إن في ذلك إهانة للمفتي ولشيخ الأزهر وللعلماء كذلك(١٠٤).

ويقر رضا بارتياح بأن محمد عبده مارس في هذه الفتوى كلًّا من التخير والاجتهاد، حتى على الرغم من سعيه للبرهنة على أنها صحيحة أيضًا من منظور الفقه الحنفي، ويقرر بمهارة أن أبا حنيفة نفسه قال: «لا يحل لأحد أن يأخذ بقولنا دون معرفة الدليل»، وهذا القول يضع أي مقلد أمام معضلة، ويضطره إلى التسليم بتحريم التقليد الأعمى؛ حيث إنه وارد على لسان الحجة الذي يدعي اتباعه، ووفق هذا التأويل، فإن التقليد يعني: اتباع أقوى دليل من أقوال الأئمة، وهو بذلك ممارسة ترقى لمقام التخير(١٠٥).

ويقرر رشيد رضا ـ علاوة على ما سبق دون مواربة ـ أن محمد عبده واحد من مفسري القرآن المرموقين، وهو بالتالي: مجتهد، ولا غرابة في

(١٠٣) المرجع السابق، ص٧٠٦، ص٧٠٨.
(١٠٤) المرجع السابق، ص٧٠٦، ص٧١٢ ـ ٧١٤.
(١٠٥) المرجع السابق، ص٧٠٦، ص٦٨٩ ـ ٦٩١.

ذلك، في ضوء قناعة السلفيين بأن كل عصر ينتج مجتهديه، ومن واجب كل مسلم أن يتبع أصح الآراء في أية مسألة، ولعله من التوسيع لنطاق الإفتاء الرسمي: أن لا يقتصر دور المفتي ـ لم يقتصر من تلك اللحظة فصاعدًا ـ: على تقرير ما هو الحكم الحنفي الصحيح في القضية فحسب؛ بل صار جوهره هو تحديد التوجه الإسلامي الصحيح فيها أيضًا، بيد أنه إذا سمح للمفتي أن يعيد تفسير القرآن والسُّنَّة، وأن يمارس الاجتهاد، فإنه قد يصير مجددًا روحيًّا مهمًّا، ولكنه قد لا يكون الحكم المعول عليه والمرجعية الأخيرة في نظام قانوني معياري، وعلى العكس من الفتاوى المتعلقة بالوقف، المتمشية تمامًا مع الفقه الحنفي التقليدي، فإن محمد عبده أدخل هنا نوعًا جديدًا من الفتوى العامة: البيان الجرئ المؤسس على بحث مستفيض؛ حيث أعاد مفتي الديار المصرية النظر في الفقه الإسلامي، آخذًا احتياجات الوقت في الاعتبار.

وتطرق رشيد رضا في عدد آخر من المنار في نفس العام، لبعض تفصيلات دور المفتي في الشرع[١٠٦]، ولا يخفي أن الجدل المثار بخصوص الفتوى الترنسفالية وراء كتابته مقالته تلك، وترتكز المقالة على عدة نقول من المجلد الرابع من كتاب «أعلام الموقعين»، لابن قيم الجوزية؛ حيث يعدد ابن القيم سبعين قاعدة لاستقامة عمل المفتي، وتلزم الإشارة إلى أن الكثير من تلك القواعد ذات صلة بهذه المسألة.

واختار رضا القاعدتين السادسة والتاسعة، اللتين تقرران وجوب تسبيب المفتي حكمه، والاستشهاد بالنص بدقه في فتواه، وأضاف أن هذا المبدأ السديد قد بات مهملًا؛ فالناس لا يستشهدون الآن بالسُّنَّة؛ بل برسالة في الفقه، وأدت تلك الممارسة إلى إفساد تعاليم الكتاب، إلى درجة أنه حين ينظر ناظر في القرآن، ويصدر فتوى مؤسسة عليه، مخالفًا بذلك العرف السائد لزمانه، فإنه قد يجد نفسه متهمًا بالزيغ عن الإسلام، وهذا هو ما حدث لابن تيمية، وهو ما يحدث لمحمد عبده الآن، ودليل ذلك هو الفتوى الترنسفالية؛ حيث يزعم البعض عدم شرعية تأسيس فتوى مباشرة على دليل من الوحي المنزل[١٠٧].

---

(١٠٦) رشيد رضا، المفتي والإفتاء في الشرع، القاهرة: المنار ٦، (١٩٠٤م)، ص٨٩١ ـ ٩٠٠.
(١٠٧) المرجع السابق، ص٨٩١ ـ ٩٠٠، ص٨٩٤.

ثم ناقش رضا ثلاثة قواعد أخرى من قواعد ابن القيم (الحادية عشرة والثانية عشرة والثالثة عشرة)، التي تتطلب من المفتي الخروج على مذهبه فيما لو وجد حكمًا أفضل، ثم أشار إلى حقيقة أنه من المستحيل أن يختار أحد من غير مذهبه إلا نتيجة معرفة وقناعة تامة؛ من ثم فإنه سيكون من الخطأ الفادح أن يضطر المفتي إلى تقديم فتاويه وفق مذهب السلطان الذي لا يعدو عند الله كونه مجرد إنسان عادي، وقد تكون هناك حجية لفرض تعاليم مذهب واحد بعينه على نظام المحاكم برمته، ولكن ذلك لا يصلح بالنسبة للمسائل الدينية المحضة المتعلقة بالحلال والحرام على سبيل المثال، ولا بالبحث عن الحقيقة[١٠٨].

وختم رضا بالإشارة إلى القاعدتين العشرين والحادية والعشرين، اللتين يبيح فيهما ابن القيم للإنسان العادي إعطاء فتوى، إذا كان على علم بحكم قاطع من القرآن أو من الحديث النبوي؛ لكون (القرآن والسُّنَّة رسالة لكل المسلمين المكلفين)، ويضيف رضا أن ذلك يبين أن المفتي ليس مجرد ناقل لكتب أئمة العصور الوسطى؛ فقد يتعين عليه في بعض المسائل اللجوء إلى ما قالوا دون التدقيق الكامل في المسألة، إلا أن هذا ليس هو التصرف الأمثل، ويجب اللجوء إليه في أضيق الحدود قدر الإمكان.

واستخدم رضا حجة إمكانية أن يعطي الفرد العادي فتاوى بخصوص نقاط معينة جلية، في الدفاع عن محمد عبده، قائلًا: «لذا حتى إذا افترضنا عدم توفر الشروط التي اشترطها أئمة أصول الفقه الأوائل للمجتهد المطلق في مفتي الديار المصرية، ألا يظل من غير المرجح بالنسبة لمثله، أو حتى لمن هم أدنى منه بدرجات عديدة، أن يعرفوا بعض المسائل على الأقل بدليلها من الكتاب والسُّنَّة؟! لا أعتقد أن بوسع أحد حتى من حاسديه أن تصل به الحماقة إلى حد إنكار أهليته لذلك، في الوقت الذي سمح أئمة أصول الفقه بذلك حتى للعوام»[١٠٩].

وبهذا الشكل تسنى لرشيد رضا أن يخلص في نهاية مقاله إلى أن أئمة أصول الفقه الأوائل يقرون هم أيضًا الفتوى الترنسفالية، وهو لم يتوسل بابن

---

(١٠٨) المرجع السابق، ص٨٩١ ـ ٩٠٠، ص٨٩٧.

(١٠٩) المرجع السابق، ص٨٩٩ ـ ٩٠٠.

القيم هنا لمجرد تعزيز فتوى بعينها، بل ليرسم الخطوط العريضة لعمل مفتي الديار المصرية في المستقبل؛ فليس عليه أن يعطي فتاوى في أمور متعلقة بالمحاكم فحسب؛ بل بخصوص أمور دينية عامة، و«تحري الحقيقة، ويلزمه في قيامه بتلك المهمة أن يتحرى تقديم دليل فتواه، بما في ذلك شواهد من القرآن والحديث، ويتعين عليه أن لا يقصر نفسه على المذهب الحنفي، بل أن يكون على استعداد للاجتهاد».

وهكذا رسم رشيد رضا صورة جديدة للمفتي؛ فهو يتصوره شخصية وطنية معنية بالسلامة الروحية للمسلمين في الديار المصرية، على استعداد دائم للبحث في أية مسألة مهمة بالنسبة للمسلمين المعاصرين، وعينه على الدوام على تعاليم وروح القرآن، ويمثل ذلك تحولًا في ماهية مفتي الديار، من كونه فني محكمة إلى كونه معلم مدرسة.

المبحث السادس

محمد بخيت (١٩١٤ ـ ١٩٢٠م)

على إثر وفاة محمد عبده في يونيو (١٩٠٥م)، تم تعيين الشيخ عبد القادر الرافعي مفتيًا للديار المصرية، لكن المنية وافته في نفس اليوم[١١٠].

وفي نوفمبر عين بكري الصدفي في ذلك المنصب (ت١٩١٩م)، وهو سليل أسرة دينية شهيرة من أسيوط، وواحد من أوائل من حصلوا على درجة العالمية عام: (١٨٧٢م)، وعينه محمد العباسي المهدي على إثر ذلك مدرسًا بالأزهر، وعمل لاحقًا بالمحاكم الشرعية، إلا أنه لم يكن معروفًا نسبيًا لدى تعيينه مفتيًا. وشغل ذلك المنصب عشر سنوات، أصدر خلالها (١١٨٠) فتوى فقط، بمعدل سنوي هو الأدنى بالمقارنة لكل من شغلوا ذلك المنصب، وعلى النقيض من غيره من المفتين لم ينشر هذا الشيخ أي كتاب[١١١]، ومن ثم فإن فترة توليه لمنصبه اختلفت بشدة عن عهد محمد

---

(١١٠) Adams, C.C. Islam and Modernism in Egypt, A Study of the Modern Reform Movement inaugurated by Muhammad Abduh, Oxford: Oxford University Press, 1933, P.79 note 1.

(١١١) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، المجلد السابع، ص٣٦٧٤ ـ ٣٦٧٥.

عبده المليء بالجدل. لذا فإننا لن نتطرق للخوض في تفصيلات فتاويه، وسننتقل إلى خلفه محمد بخيت:

كان محمد بخيت كاتبًا غزير الإنتاج، ومُفتيًا نشطًا، انخرط على شاكلة محمد عبده في الحياة العامة حتى بعد استقالته من منصب مفتي الديار المصرية، ولهذا المفتي أهمية خاصة لنشره العديد من الأطروحات أو الفتاوى المطولة حول موضوعات احتفظت بأهميتها طيلة القرن العشرين، وثمة توافق مذهل في واقع الأمر بين فتاويه ومعظم الفتاوى المهمة للمفتي سيد طنطاوي، التي سنتطرق إليها لاحقًا.

ولد محمد بخيت (١٨٥٦ ـ ١٩٣٥م) بقرية المطيعة بمديرية أسيوط[١١٢]، ودرس الفقه الحنفي بالأزهر فيما بين عامي: (١٨٦٥ و١٨٧٥م)، وكان واحدًا ممن تلقوا محاضرات خصوصية من الأفغاني في حي الموسكي، وعين قاضيًا عام: (١٨٨٠م)، ثم مفتشًا قانونيًا شرعيًا بوزارة العدل عام: (١٨٩٢م)، وفي العام التالي صار رئيسًا للمحكمة الشرعية بالإسكندرية، ثم انتقل منها إلى محكمة القاهرة حيث صار رئيسًا لمجلسها الفني، وانتهى به المطاف بتعيينه رئيسًا للمحكمة الشرعية العليا بالقاهرة، خلفًا لعبد الله جمال الدين، الذي رافق النواوي في زيارة الخديوي بالإسكندرية[١١٣]، وفي عام: (١٩١٥م) عينه السلطان حسين كامل مفتيًا للديار المصرية.

وربما يرجع سبب تعيينه بهذا المنصب إلى قيامه بمهام سياسية عديدة، بدءًا بتدقيقه في أدوار المأذونين الشرعيين في العقد التاسع من القرن التاسع عشر، وإسهامه في المراجعة التي قام بها فتحي باشا زغلول للمحاكم الشرعية عام: (١٩٠٨م)، والتي تأسس عليها قانونا: (١٩٠٩) و(١٩١٠م)[١١٤]،

---

(١١٢) راجع سيرته في: دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ص٣٦٧٦ ـ ٣٦٧٨، خير الدين الزركلي، قاموس الأعلام، القاهرة: المطبعة المنيرية، (١٩٥٤م)، ج٢ ص٢٢ ـ ٢٣، مجلة الأزهر ٦، الجزءان ٧و٨ ص٧٣. وانظر حول دوره في الجدل الذي أثير بشأن علي عبد الرازق:

= Hourani, Albert, Arabic thought in the Lberal Age 1798 - 1839 2nd edition, Cambridge, 1983, PP. 189 - 193.

(١١٣) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، المجلد السابع، ص٣٦٧٦ ـ ٣٦٧٧.

(١١٤) Eccel, Chris, Egypt, Islam and Social Change, Islamkundiche Untersuchungen, Berlin, Klaus Schwartz, 1984, P. 90.

وجاء في تقرير سري للسفارة البريطانية حول مساهمة بخيت تلك، محرر عام: (١٩١٥م): «تمثل الدور الخاص بالشيخ بخيت في إقناع الطرف الديني بأن الترتيبات المقترحة تتمشى مع الشريعة الإسلامية، أو على الأقل أنّه لا يوجد مبرر كاف لإثارة اعتراضات مؤسسة على ذلك»[(١١٥)]، ومن المؤكد أن مثل تلك المهارات كانت مفيدة بالنسبة لمفتي مصر المحتلة، إلا أن ما تمخض عنه المستقبل، هو أن محمد بخيت برهن بعد سنوات قلائل على كونه مُعادٍ للسلفية وللبريطانيين، إلى حد أنه يعد من بين القوى الدافعة وراء ثورة (١٩١٩م).

ولا تزال أسباب إقالة بخيت من منصب مفتي الديار في يونيو (١٩٢٠م) غامضة؛ فالسبب المعلن ضمن نعيه المنشور بالأهرام هو أنه كان قد أشرف على سن التقاعد[(١١٦)]، بيد أنه حينها كان في الرابعة والستين، ولم يصل بعد بالتالي إلى سن التقاعد، والاحتمال الآخر لإقالته هو دوره النشط في ثورة (١٩١٩م)، فأثناء حالة القلق العام التي شهدتها مصر في شهر إبريل من ذلك العام عقد اجتماع بالأزهر في السادس عشر منه، حضره ممثلون لمختلف الفصائل المصرية، واتخذ المؤتمرون قرارًا بإضراب عام، بدأ في اليوم التالي، ومحمد بخيت هو من ترأس ذلك الاجتماع التاريخي[(١١٧)].

وواصل محمد بخيت لعب دور سياسي نشط؛ فقد ألقى خطابًا في نوفمبر (١٩٢١م) أمام (٢٥٠٠) مندوب في احتفال كبير بمناسبة الذكرى السنوية الثالثة لمطالبة سعد زغلول بالاستقلال[(١١٨)]، وفي السادس من إبريل (١٩٢٢م) عينه الملك عضوًا بلجنة إعداد مشروع الدستور الجديد، التي كلل جهدها بصدور دستور (١٩٢٣م)[(١١٩)]، وفي ٣٠ أكتوبر (١٩٢٢م) كان محمد بخيت أحد المتحدثين في مؤتمر تأسيس حزب جديد هو: الأحرار الدستوريين بفندق شيفرد، وكان هذا الحزب المشكل بالأساس من كبار ملاك الأراضي الأثرياء ونخبة من المثقفين المشهورين، هو المنافس الرئيس لحزب الوفد

---

(١١٥) Foreign Office document, In: The Public Records Office, Foreign Office archieves, 141/553/375, P.4, dated February 1, 1915.

(١١٦) الأهرام، ١٨ أكتوبر، (١٩٣٥م).

(١١٧) Oriente Moderno 1, 1921, PP.428 - 429.

(١١٨) Oriente Moderno 1, 1921, PP.428 - 429.

(١١٩) Oriente Moderno 1, 1921 - 1922, PP.763 - 764.

طيله العقد التالي[١٢٠]، وانخرط محمد بخيت في السنوات التالية في الدفاع عن الإسلام ضد ما اعتبره هجومًا عليه من طه حسين، وعلي عبد الرازق، (وهو ما سنتعرض له لاحقًا)، كما شارك في مؤتمر القاهرة الخاص بالخلافة عام: (١٩٢٦م)[١٢١]... وتحتفظ دار الكتب والوثائق القومية المصرية له بما لا يقل عن سبعة وعشرين دراسة، منشورة فيما بين عامي: (١٨٨٥ و١٩٣٠م)، وهي في معظمها أطروحات في الفقه الحنفي في موضوعات معينة، كما تكشف عناوينها (إرشاد العباد... أو: العلماء... أو الملة) وباستثناء بعض دراسات قليلة أخرى حول أمور روحية، يمكن تصنيف بقية كتبه على أنها بمثابة فتاوى موسعة لقضايا عصره[١٢٢]، وتدور تلك الدراسات حول قضايا اجتماعية مهمة؛ مثل: الطلاق، والوقف، والمصارف، والتأمين، والخلافة، والمسيحيين، جنبًا إلى جنب مع التكنولوجيا الجديدة واستعمالها: (التصوير الفوتوغرافي، والفونوغراف، والبرق).

وباستثناء تفنيده لكتاب علي عبد الرازق حول (الإسلام وأصول الحكم)، وكتابه عن الخلافة ـ: لم يتناول مفكرون غربيون كتبه الأخرى بالدراسة.

وتجدر الإشارة إلى أن الجدل بشأن كتاب علي عبد الرازق نشب في عامي: (١٩٢٥ و١٩٢٦م) على إثر إلغاء تركيا الخلافة، وحللت دراسة حديثة لكرامر وشولتز ما ترتب على ذلك من نشاط محموم للعلماء المسلمين، ومناورات من العديد من رؤساء الدول الإسلامية، بلغت ذروتها في

---

(١٢٠) انظر تحليلًا لحزب الأحرار الدستوريين في:
Al-Sayyid Marsot, Afaf Lutfi, EgyptsLiberal Experiment1922 - 1936, Berkely UCLA-Press, 1977.
ولم يرد بتلك الدراسة ذكر للشيخ محمد بخيت الذي ربما يكون قد ترك ذلك الحزب نتيجة الخلاف بشأن كتاب علي عبد الرازق؛ فقد كان لعائلة علي عبد الرازق تأثير كبير على ذلك الحزب الذي ناصر كتابه، وربما يكون ذلك هو ما دفع عبد الحميد أحمد إلى وصف الحزب بأنه معاد للإسلام. انظر:

= Abdelhamid, Ahmad, M.Die Auseinandersetzung Zwischen Al-Azhar Und dem modernistischen Bewegung in Agybten, Hamburg, 1963, P.116.

(١٢١) Eccel, Chris, Egypt, Islam and Social Change, Islamkundiche Untersuchungen, Berlin, Klaus Schwartz, 1984, P.351, Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill, 1990, PP. 1 - 3 7 P.78.

(١٢٢) من نماذج الدراسات الروحية كتابه: الكلمات الطيبات في الإسراء والمعراج، (١٣٤٧هـ) (١٩٢٨ ـ ١٩٢٩م).

المؤتمرين الإسلاميين العالميين بالقاهرة ومكة في صيف: (١٩٢٦م)[١٢٣]، ويتعين النظر إلى كتاب علي عبد الرازق وإلى رد محمد بخيت عليه على ضوء تلك الخلفية؛ فقد كان الشيخ بخيت في مقدمة من ردوا (في مارس: ١٩٢٤م) على أنباء إلغاء الخلافة، ونشر في جريدة (السياسة) لسان حال الأحرار الدستوريين نداء موجهًا إلى كل العلماء والساسة؛ يبين فيه أن الخلافة جزء لا يتجزأ من النظام الإسلامي الصحيح[١٢٤].

ولا غرابة أن وجد محمد بخيت لزامًا عليه أن يرد على كتاب علي عبد الرازق، المتمحور حول بيان أن النبي ﷺ كان مجرد زعيم روحي، لم يخلف وريثًا، ولا تعليمات واضحة حول الكيفية التي يجب على الأمة أن تنظم بها شؤونها بعد وفاته؛ وبالتالي فإن للمسلمين مطلق الحرية في اختيار النظام السياسي الذي يرونه مناسبًا لاحتياجاتهم ولاحتياجات عصرهم[١٢٥]، ويرقى ذلك الطرح لأن يكون بمثابة نفي للطابع السياسي للإسلام، ودفاعًا عن عملية العلمنة على نهج الخبرة الأوروبية، وبدت نذر تسبب ذلك الكتاب في ضجة؛ ففي أغسطس قررت هيئة كبار العلماء حرمان علي عبد الرازق من الكسوة الأزهرية، وهو قرار يرقى لمصاف منعه من التدريس[١٢٦]، وفي هذا المناخ نشر محمد بخيت ـ الذي لم يكن حينها هو المفتي ـ كتابًا يدحض فيه حجة عبد الرازق، وأفاض بخيت في بيان أن النبي ﷺ قد ترك تعليمات بالغة التفصيل فيما يتعلق بحكومة المجتمع المسلم من بعده، وتلك التعليمات متضمنة في الشريعة نفسها، وأي دعوى بالطابع اللاسياسي للإسلام هي في حقيقتها جحد للشريعة، وللمبدأ الإسلامي للنبوة، وخلص بخيت ترتيبًا على ذلك إلى القول بأن: «علي عبد الرازق ليس أقل من مرتد»[١٢٧].

(١٢٣) Karmer, Martin, Islam Assembled, NewYork: Columbia University Press, 1986, PP.86-122, Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill, 1990, PP.75 - 86.

(١٢٤) Oriente Moderno 4, 1924, PP.212 - 213.

(١٢٥) انظر ترجمة لهذا الكتاب في:
Revue des Etudes Islamique 7 - 8, 1933 - 1934.

(١٢٦) انظر ترجمة لهذا البيان في:
Revue du Monde Musulman 9, 1935, PP.75 - 86.

(١٢٧) انظر تلخيصًا للحجج التي طرحها بخيت في:

=

وكيل المديح لكتاب بخيت بوصفه بأنه هو الرد الإسلامي السديد على مزاعم الأوروبيين والعلمانيين الذين حاولو إسقاط رؤية الديانة المسيحية على الإسلام، ومن المقطوع به أنه كان له تأثير قوي في تشكيل العقيدة السياسية الإسلامية المعاصرة: الإسلام دين ودولة(١٢٨).

وفور استقالة بكري الصدافي في سبتمبر: (١٩١٤م)، عين محمد بخيت مُفتيًا للديار المصرية، ومكث بذلك المنصب خمسة أعوام ونصف عام، أصدر خلالها (٢٠٢٨) فتوى، بعضها بالغ الطول، وهي مسجلة بدار الإفتاء، وطبع (٢٨٠) فتوى منها ضمن الفتاوى الإسلامية، من بينها قرابة مائة وخمسين حول الوقف والمواريث(١٢٩)، وبذا تدور مائة فتوى أخرى كاملة حول البلشفية، والاستمناء، وزيارة القبور، والتيفود، والذكر، والنكاح.

وأفصح محمد بخيت مرتين عن رؤيته لدور المفتي وممارسة الإفتاء؛ فقد ألف، في عام: (١٩٣١م)، قبل وفاته بأربعة أعوام فقط رسالة تتضمن أربعة وعشرين قاعدة حول التصرف السديد للمفتي، وتلك القواعد مبادئ عملية تدور حول وجوب إعطائه الفتوى شخصيًا، والرد على السؤال الواحد بإجابة واحدة قاطعة، أو التيقن من أن المستفتي يفهم الحكم، بيد أنه مما تجدر ملاحظته أن العديد من تلك القواعد تركز على وجوب أن يكون المفتي مستقلًا اقتصاديًا وسياسيًا عن المتطلعين إلى السلطة، كما يرى بخيت وجوب التزام المفتي بالرأي السائد في المذهب(١٣٠).

= Hourani, Albert, Arabic thought in the Liberal Age 1798 - 1839 2nd edition, Cambridge, 1983, PP.189 - 192.

(١٢٨) أشير إلى رد بخيت على علي عبد الرازق في الحوار المصري في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين، أحيانًا بوصفه معبرًا عن روح التسامح؛ حيث يرد على الأفكار بالأفكار؛ وعلى سبيل المثال، فإنه حين صادر بعض مشايخ الأزهر كتبًا لمعارضي الحركة الإسلامية، قال العديد من كبار الصحفيين: إن تلك المصادرة تمثل قطيعة كبيرة مع تاريخ مشرف من التسامح والمناظرة، من أشهر حلقاته المناظرة بين عبد الرازق وبخيت، ويبدو أن هؤلاء كانوا يجهلون الخلاصات اللاتسامحة التي انتهت إليها هيئة كبار العلماء وكذا كتاب بخيت. انظر: الأهالي، ١٠ يناير (١٩٩٢م).

(١٢٩) يعني هذا أن (١٤٪) من فتاويه أعيد طباعتها في (الفتاوى الإسلامية) وهو واحد من أعلى المعدلات، وهذا دليل على أهمية فتاويه في منظور محرري تلك الإصدارة، فالمتوسط بالنسبة لغيره هو (٥٪).

(١٣٠) محمد بخيت المطيعي، الفتوى في الإسلام، مجلة المحاماة الشرعية: ٢، (١٩٣١م)، ص٣١٤ ـ ٣١٦.

وقدم محمد بخيت أثناء شغله لمنصب مفتي الديار المصرية معلومات أكثر تفصيلًا حول منهجه في الإفتاء؛ في فتوى مطولة عن التلفيق (المزج بين مبادئ أكثر من مذهب)، فيما يتعلق بالأداء الصحيح للشعائر الدينية، ويرجع تاريخ تلك الفتوى إلى ٢٦ نوفمبر: (١٩١٩م)[١٣١]، ويشير المستفتي عبد الحفيظ إبراهيم، الذي يبدو أنه مالكي، إلى مناقشة لبعض فقهاء المالكية حول صحة الوضوء المجموع فيه بين أحكام المذهبين المالكي والشافعي، وهذا الوضوء باطل في رأي الشافعية؛ لخلوه من البسملة (الواجب عدم النطق بها عند المالكية)، بينما يعارض المالكية عدم الدلك (على العكس من الشافعية)، وتلك مسألة فنية تتضمن تحديدًا لموقف المفتي من التوليف بين أحكام المذاهب المختلفة في فعل واحد.

ويمكن توصيف إجابة محمد بخيت على هذا السؤال بأنها بمثابة حل وسط؛ فقد استشهد بأقوال عدد كبير من الفقهاء التقليديين، وأبقى النقاش في حدود الفقه التقليدي، ولكنه اختار هنا الحل الأكثر تحررًا؛ فهو يقرر أنه على العكس مما يقوله فريق من الفقهاء؛ فإنه ليس هناك إجماع في المذهب على تحريم التوليف بين أحكام المذاهب الفقهية[١٣٢]، وجوهر المسألة إذن هو تحديد متى يكون جائزًا، وهنا يتبنى بخيت القول بجواز التوليف بين أحكام المذاهب المختلفة، طالما لا تتعارض النتيجة المترتبة على ذلك مع الإجماع بالنسبة لأي من المذاهب المتضمنة في ذلك، ويبدو أن هذا الموقف الذي اتخذه بمثابة محاولة لسد الطريق أمام نهج انتقائي من المذاهب يمكن أن يتمخض في نهاية المطاف عن مذهب جديد مؤسس على الحد الأدنى المشترك.

ومن الواضح مغايرة هذا النهج لنهج كل من محمد عبده ورشيد رضا، فمحمد بخيت يطبق التقليد والاجتهاد بدلالتيهما في الفقه القديم، وهو يقرر باطمئنان أن المجتهدين لم يشكلوا ظاهرة في الماضي، ولكنه يصر على أن معظم المسلمين هم مجتهدون ينبغي عليهم في الظروف العادية التمسك

(١٣١) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة، وزارة الأووقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج٤ ص١٤٥١ ـ ١٤٦٠.

(١٣٢) المرجع السابق، ج٤ ص١٤٥٩.

بأحكام المذهب، والجمع بين المذاهب جائز، لكن في حدود معينة، محددة هي الأخرى بالمذهب، وقد كان لهذا الخط الفكري أهميته طيلة القرن العشرين، مع محاولات عديدة لترويج قوانين يمكن تسويغها على أنها إسلامية بتوسيع نطاق مضامين مفهوم المزج بين المذاهب، إلى حد الأخذ برأي الأقلية داخل المذاهب المختلفة.

وبذا تؤكد الفتوى المتعلقة بالجمع بين المذاهب الفقهية تلك السمة التي نعت بها الزركلي محمد بخيت ضمن السيرة التي كتبها عنه، بقوله: إنه كان من بين «أعتى المعارضين لحركة الإصلاح التي أسسها محمد عبده»(١٣٣)، وربما بنى الزركلي ذلك على خلفية الجدل بخصوص كتاب علي عبد الرازق (واصفًا بخيت بأنه سلفي، وهو ما لا يقره كثيرون، من بينهم رشيد رضا بالتأكيد)، وقد تبين بوضوح في دراسة الحالة الخاصة بالبرق أنه كان يعمل في حدود الفقه التقليدي الذي يهاجمه السلفيون بضراوة.

وربما يشير الزركلي بملاحظته تلك إلى العلاقة الشخصية بين بخيت ورشيد رضا؛ ففي عام: (١٩٠٦م) كتب رشيد رضا عرضًا نقديًا بالغ القسوة في المنار لكتاب لمحمد بخيت عن المسجل والتأمين، اتهمه فيه بالجهل، ليس بالفقه فحسب؛ بل بالتكنولوجيا الحديثة والجغرافيا والحديث وعلم الكلام، ورد بخيت في صحيفة (المؤيد)، ونشبت بين الرجلين مناظرة طويلة شرسة سرعان ما تمحورت حول سلوكيات الطرف الآخر، وليس على الحجج التي يسوقها(١٣٤).

---

(١٣٣) خير الدين الزركلي، قاموس الأعلام، القاهرة، (١٩٥٤ ـ ١٩٥٩م)، المجلد السادس، ص٢٧٤. وانظر تأكيدًا لهذا التصريح في:

Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill, 1990, P.124.

وقارن مع: مقالة سابقة له كان أكثر ترددًا فيها في قبول وصف الزركلي لمحمد بخيت بذلك:

Schultze, Reinhard, Die Politisierung des Islam im 19, Jahrhundert, Die Welt Des Islams 22, 1982. P.115.

وربما كان لتردده سبب وجيه. انظر:

Oriente Moderno, 13, 1933, P.180.

فيها إحالة إلى إشعار منشور بالأهرام حول حلقة علمية من المقرر عقدها في (٩/ ٣/ ١٩٣٤م) تكريمًا لذكرى الأفغاني (الرائد الأول للنهضة العلمية الإسلامية الحديثة)، وعلى رأس لجنه التحضير لتلك الحلقة الشيخ محمد بخيت البالغ من السن السابعة والسبعين آنذاك.

(١٣٤) راجع: المنار، (١٩٠٦م)، المجلد التاسع، ص١٥٣ ـ ١٥٤، ص٢٤٠، ص٣٦٥ ـ ٣٦٧، ص٥٢٥ ـ ٥٢٧، ص٦٩١ ـ ٦٩٩، ص٨٤٢ ـ ٨٥١.

وكل هذا غير ذي بال بالنسبة لنا في هذه الدراسة؛ ويهمنا فحسب التركيز على ملاحظة واحدة لرضا ذات علاقة بموضوع الفتاوى والطباعة، ففي تعليقه على قول بخيت: إن بعض علماء الأناضول في روملي الشرقية (في بلغاريا) بولاية سالونيكي، طلبوا منه فتوى، لاحظ رضا أن تلك المحليات متباعدة، بل تقع في قارات مختلفة، وقاده ذلك إلى تخمين أن يكون بخيت قد استشار بعض صبيانه قبل أن يختلق فتوى من أماكن غريبة، ليعطي انطباعًا بكونه مفتيًا له شهرة عالمية[١٣٥]، وهذا واحد من الأدلة المبكرة على إدراك كبار المفتين قوة الفتوى المطبوعة، مع إمكانية اختلاق أسئلة، يودون أن يقدموا فتاوى بخصوصها، أو اختلاق مستفتين؛ للتأثير على القراء ونسبة حجية للمفتي.

وعقب محمد بخيت، تولى منصب مفتي الديار المصرية، **محمد إسماعيل البرديسي**، ذلك القاضي، الذي كان مواظبًا في شبابه على الحلقة الدراسية للأفغاني، ويقال: إنه يعرف اللغة الفرنسية، ومكث في ذلك المنصب ستة أشهر فقط؛ (من يوليو حتى ديسمبر: (١٩٢٠م)، أصدر خلالها ٢٠٦ فتوى[١٣٦].

وخلف البرديسي في ذلك المنصب، **عبد الرحمٰن قراعة** (١٩٢١ ـ ١٩٢٨م)، وهو من مواليد (١٨٦٢م) وسليل أسرة من علماء الفقه، علمه والده ـ الذي كان قاضي أسيوط ـ القرآن، فحفظه وهو في التاسعة من عمره، ودرس بالأزهر على أعظم علماء عصره، ومن بينهم الشيخ المالكي عليش، وشيخ الأزهر محمد العباسي المهدي، وتلقى ـ إلى جانب الدراسات الفقهية ـ دراسات لغوية مكثفة، وكان يعتبر واحدًا من أبلغ الناطقين بالعربية في زمانه.

وكان من الطبيعي بالتالي أن يبقى بالأزهر بعد حصوله على العالمية، مدرسًا متخصصًا في علم الحديث، وفي عام: (١٨٩٧م) عين مفتيًا محليًّا. وفي عام (١٩٠٦م) عين قاضيًا لأسوان. وبعد توليه وظائف في عدة مديريات أخرى، ختمها بالقاهرة، عين مديرًا للأزهر عام: (١٩١٤م)، إلا أنه كان

---

(١٣٥) راجع: المنار، (١٩٠٦م)، المجلد التاسع، ص١٥٣.

(١٣٦) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج٧ ص٢٦٧٩ ـ ٢٦٨٠.

مديرًا غير محبوب؛ فحين سرت شائعة عام: (١٩١٧م) بأنه سيكون هو شيخ الأزهر القادم، خرج الطلاب في مظاهرات احتجاج، وعين الشيخ أبو الفضل الجيزاوي: (١٩١٧ ـ ١٩٢٨م) بدلًا منه[١٣٧].

وفي ٩ يناير عين قراعه مُفتيًا لدار الإفتاء المصرية، وظل بمنصبه حتى يناير (١٩٢٨م)، وأصدر (٣٠٦٥) فتوى[١٣٨]، وليس ثمة ما يستحق الذكر بالنسبة لفترة توليه الإفتاء؛ لكونها كانت خلوًا من الجدل، إلى حد أنه حينما أحيل إلى التقاعد، طرح اقتراح بالبرلمان بإلغاء دار الإفتاء، ومما يعد مؤشرًا على درجة انخراط وأهمية كل مُفتٍ على حدة ـ أن محمد بخيت هو من أعد الدفاع عن وظيفة الإفتاء.

المبحث السابع

مقترح إلغاء منصب مفتي الديار المصرية

تجسدت المناسبة الأخيرة التي أفصح فيها محمد بخيت عن رأيه في دور المفتي في مذكرة صغيرة في حوالي عشر صفحات يعود تاريخها إلى عام (١٣٤٦هـ)، (١٩٢٧ ـ ١٩٢٨م) بعد قرابة سبع سنين من تقاعده.

ويكشف عنوان تلك المذكرة عن الغاية منها (مذكرة مقدمة إلى مجلس الشيوخ، يعلن فيها أن وظيفة الإفتاء وظيفة شرعية دينيّة يجب على ولي الأمر أن يوظف فيها من يليق لها)[١٣٩]، وجاء بالصفحة الثانية منها أنها موجهة إلى نائب رئيس مجلس الشيوخ، وهي دفاع عن وظيفة الإفتاء بسبب وجود مقترح بإلغاء دار الإفتاء.

ويذكر أن ذلك الاقتراح قدم يوم ٨ فبراير: (١٩٢٨م)، بعد مرور أربعة أيام على تقاعد عبد الرحمٰن قراعه، الذي خلف محمد بخيت في ذلك

(١٣٧) Foreign Office Records, In: The Public Records Office, Foreign Office archieves, 141/5530/408, dated September 24, 1917.

(١٣٨) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج٧ ص٢٦٨١ ـ ٢٦٨٢.

(١٣٩) محمد بخيت المطيعي، مذكرة من حضرة مولانا الأستاذ الأكبر صاحب الفضيلة الشيخ محمد بخيت مفتي الديار المصرية سابقًا، مقدمة إلى مجلس الشيوخ ببيان أن وظيفة الإفتاء وظيفة شرعية دينية يجب على ولي الأمر أن يوظف فيها من يليق لها، القاهرة: المطبعة السلفية، (١٩٢٦م).

المنصب[١٤٠]، ومقدم اقتراح إلغاء دار الإفتاء هو حسن عبد القادر عضو مجلس الشيوخ، ونوقش الاقتراح يوم ١٤ مايو، ورفض «انطلاقًا من احترام العرف والتقاليد». وفي ٢٢ مايو تم تعيين المفتي الجديد عبد المجيد سليم[١٤١]، ويستفاد من ذلك أن مذكرة محمد بخيت كتبت ونشرت فيما بين فبراير ومايو (١٩٢٨م).

وفي كلمته أمام مجلس الشيوخ ساق حسن عبد القادر خمسة مبررات لإلغاء دار الإفتاء، تستدعي نسخ الفقرة (٢٠٥) من قانون العقوبات والمادة (٤٩) من القانون ٤ لعام: (١٩٠٥م)، وهي:

أ ـ تقرير وزارة العدل من أمد طويل نفي أي صفة إلزامية لفتاويه.

ب ـ لا تضع الحكومة فتاويه في اعتبارها، فوزارة العدل تلجأ لدى إعدادها لمشروعات القوانين الجديدة إلى مفتيها الخاص وإلى المفتش الشرعي، لا إلى دار الإفتاء.

ج ـ تقادم المادة (٢٠٥) من قانون الإجراءات الجنائية (التي تنيط بالمفتي النظر في أحكام الإعدام)، وما الاحتفاظ بها إلا لغرض عدم إثارة معارضة دينية، والدليل الدامغ على ذلك هو محدودية المدة المتاحة له لفحص القضايا؛ ففي القانون (٤) لسنة: (١٩٠٥م) خفضت تلك المدة من سبعة أيام إلى ثلاثة أيام؛ ومرد ذلك ببساطة أنها مجرد إرجاء في تنفيذ الأحكام، وعلاوة على ذلك، فإن لمحكمة القاهرة نائب مفتي خاص بها، يمكن أن يقوم بذات المهمة.

د ـ إذا دفع دافع بالحاجة إلى المفتي فيما يتعلق بقضايا الوقف والمواريث، فإنه تلزم الإشارة إلى أن لدى وزارتي الأوقاف والعدل عاملين يمكنهم معالجة تلك الأمور بأنفسهم، ويمكن أن تتولى هيئة كبار العلماء بالأزهر المسائل الأكثر خطورة.

---

(١٤٠) Oriente Moderno, 8, 1928, PP.132 - 133.

انظر سيرة عبد الرحمن قراعه (١٨٦٢ ـ ١٩٣٩م) في: دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة، وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج٧ ص٢٦٨١ ـ ٢٦٨٢، وبالإضافة إلى عمله مدرسًا وقاضيًا؛ فإنه كان شاعرًا، وضليعًا في معرفته باللغة العربية، وكما بينا آنفًا فإن قراعه لم يتولى المنصب عقب بخيت مباشرة؛ فقد تولاه بينهما محمد إسماعيل البرديسي في الفترة من يوليو حتى ديسمبر (١٩٢٠م).

(١٤١) Oriente Moderno, 8, 1928, P.215, P.266.

هـ ـ المفتي ودار الإفتاء مكلفون اقتصاديًّا، ولا جدوى منهما.

ويبدأ محمد بخيت دفاعه بالقول بأن الإفتاء ـ شأنه شأن القضاء ـ واحد من أهم الوظائف بالنسبة للمسلمين، وينقل عن النبي ﷺ والخلفاء الراشدين وابن خلدون ما يبرهن على ذلك؛ فمن واجب ولي الأمر أن يعين الشخص الأنسب بهذا المنصب، وله أن يقرر أمر دفع راتبه للشعب فيما لو أراد ذلك؛ من ثم: فليس هناك مبررات اقتصادية لإلغاء تلك الوظيفة، ويتحدث بخيت في الصفحتين الخامسة والسادسة عن أهمية المفتي في **ست نقاط**:

أ ـ كل الوزارات والمديريات تستفتيه.

ب ـ يحتاج عدد كبير من القضايا المنظورة أمام المحاكم الأهلية إلى استنارة عن طريق الفتوى، ومع ذلك فإن كثير من المحاكم لا تطلبها رسميًّا؛ ومن ثم تلجأ الأطراف إلى فتاوى صادرة لصالحهم، ويكفل وجود المفتي الرسمي أن لا يدبر المتقاضين ما يحلو لهم من فتاوى.

ج ـ المفتي المصري لا يخدم المسلمين فحسب؛ بل الطوائف الدينية الأخرى أيضًا في قضايا الوقف والمواريث.

د ـ توجد أمثلة كثيرة لخلافات بين عائلات «رفيعة المقام والسمعة في مصر» لا يروق لها رفعها إلى المحاكم، وبدلًا من ذلك، فإنهم يلجأون إلى المفتي الذي بوسعه أن يسوي تلك الخلافات بيسر وبتكلفة يسيرة، ودون إلحاق كبير ضرر بالعائلة؛ كما هو الحال في قضايا المواريث والوقف.

هـ ـ أنشطة المفتي ليست قاصرة على المصريين؛ بل تمتد من الهند إلى سوريا، وله وظيفة خاصة بوصفه هو الحكم بين العلماء المحليين، وهذا يشرف مصر.

و ـ المفتي هو شيخ كل العلماء الأحناف، وهو بالتالي قيم أعلى على الكثير من الأوقاف المصرية؛ كتلك المتعلقة بالأزهر.

ويختم بخيت مذكرته بمطالبة مجلس الشيوخ بأن يصدر قانونًا يحدد فيه الشروط الواجب توفرها فيمن يشغل هذا المنصب، ويؤكد أن ذلك سيستأصل جذور المحسوبية والصدفة التي تقود إلى إسناد هذا المنصب إلى

من لا يستحقه، مما يقلل من كرامته ويقوض ما يتمتع به من احترام[١٤٢].

وبوسعنا الآن بعد استعراض فتاوى مختلف من تولوا رئاسة دار الإفتاء، أن نتفق مع بخيت فيما ذهب إليه؛ فمن الثابت أن المفتي يخدم المسلمين بالخارج، بل حتى المسيحيين، وهو يعمل كحكم بديل وميسر خاصة في قضايا المواريث والوقف، ويستفتيه علية القوم بما في ذلك كثير من النساء، بل حتى أفراد الأسرة المالكة، كما تستفتيه الوزارات والمديريات والمحاكم.

ومن اللافت للنظر أن تلك هي النقاط التي انتقاها بخيت للدفاع عن وظيفة الإفتاء، ذلك أن الفتاوى الصادرة لأفراد بالخارج وللمسيحيين ليست على أيَّة حال إلا النذر اليسير، وهو يدفع في النقاط الأخرى (النقطتين الرابعة والخامسة) بأنه من غير العملي التخلص من دار الإفتاء، بينما يشير في النقطتين الأولى والثانية إلى ما تبقى من الدور الرسمي لها؛ فبحلول عام: (١٩٢٦م) غدت مهمة مساعدة المحاكم مجرد واحدة من مهام عديدة للمفتي، ومن الجدير بالملاحظة أن هذه القائمة شديدة الشبه بتلك التي طرحها المفتي جاد الحق عام: (١٩٨٠م)[١٤٣].

ومع ذلك، فإن اقتراح حسن عبد القادر تضمن بعض الحجج الجيدة؛ فالحق أن المحاكم لم تعد بحاجة إلى المفتي وفتاويه، وغدت استفساراتها منه نادرة، كما رأينا من قبل، وصحيح أيضًا أن الحكومة لا تستخدم فتاويه؛ وبالتالي فإنه بات غير ضروري إلى حد ما من المنظورين السياسي والشرعي، ويسلم بخيت نفسه بأن القيمة الشرعية للمفتي باتت تتمثل في كونه بديلًا للنظام القضائي، وليس في أنه جزء منه، وهو مفيد لأسباب شتى معظمها ذو طابع تعليمي وأخلاقي؛ فعلة وجوده صارت هي وظيفة الخدمة العامة لمفتي الديار المصرية التي اكتشفها محمد عبده وأكد عليها من قبل.

والسؤال الآن: ماذا عن الدولة ووجهة نظرها؟ هل الدولة المصرية بحاجة إلى دار الإفتاء؟

(١٤٢) محمد بخيت المطيعي، مذكرة من حضرة مولانا الأستاذ الأكبر صاحب الفضيلة الشيخ محمد بخيت مفتي الديار المصرية سابقا، مقدمة إلى مجلس الشيوخ ببيان أن وظيفة الإفتاء وظيفة شرعية دينية يجب على ولي الأمر أن يوظف فيها من يليق لها، القاهرة: المطبعة السلفية، (١٩٢٦م)، ص٥ ـ ٨.

(١٤٣) جاد الحق علي جاد الحق، دار الإفتاء، ضمن: الفتاوى الإسلامية، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، (١٩٨٣م)، المجلد العاشر، ص٣٦٥٠ ـ ٣٦٦٦.

يبدو أن ما خلص إليه مجلس الشيوخ لم يأخذ حجج بخيت في الاعتبار، واكتفى بالإشارة إلى المكانة الرفيعة التقليدية لذلك المنصب، وكما هو الحال في السؤال المتواتر عن الإصلاحات في الأزهر، فإن الحكومة كانت عازفة عن إثارة حفيظة العلماء والمتدينين المصريين، وتصادف أن كان عام: (١٩٢٨م) هو عام تأسيس حركة الإخوان المسلمين، الذين سرعان ما برهنوا على أن الأمر لم يحسم بعد لصالح العلمانيين.

الخلاصة: من الجدير بالملاحظة عند التأمل في سيرة المفتين المصريين الأوائل ـ: أن النواوي ومحمد عبده كانا مصلحين شهيرين، اختيرا لذلك المنصب بسبب مهارتهما التنظيمية، فمن اختار كل منهما لهذا المنصب هو حاكم مهتم بالإصلاحات في الأزهر وبتحديث تعليم العلماء، وقد يدور بالخلد التساؤل حول ما إذا كان من المخطط له من البداية اعتبار المفتي بمثابة وسيلة في هذا المشروع الإصلاحي، فمن المقطوع به أن ممارسة من بيدهم مقاليد السلطة الضغط على موظف رسمي واحد، أيسر من تحدي جامعة صعبة المراس، وربما رأت مختلف الحكومات في المفتي وسيلة لنقل القرارات الإسلامية من الأزهر، إلى موظف حكومي مقبول، يكون ملزمًا بمحاولة تفهم المشكلات قبل الفصل فيها.

وأيًّا كان الأمر، فإن المفتين اللاحقين لهما لم يكن لديهم ـ على ما يبدو ـ الاستعداد، ولا ربما المكانة، التي تؤهلهم لاتخاذ موقف نشط في الحوار العام، ثم تولى المنصب محمد بخيت في وقت كان قد نشر فيه فتاوى مطولة على مدى عقود، وبذا كان من الصعب التغاضي عن تعيينه بهذا المنصب، ولعب الرجل دورًا نشطًا في إصلاح المحاكم الشرعية، ولكنه من المعروف تمامًا أنه كان محافظًا بدرجة أكبر بكثير من محمد عبده وحوارييه، ويشير لقبه الشرفي (الحنفي) إلى أنه رجل درس الفقه الحنفي ومارسه، لا يدعي الاجتهاد المطلق، وعلى الرغم من ضخامة عدد الفتاوى التي أصدرها، فإنه يبدو أن معظم مشاركته في الشأن العام جاءت تالية لانتهاء شغله لمنصب المفتي.

ويبدو ـ ترتيبًا على ذلك ـ أن الدولة شعرت في عشرينيات القرن العشرين بضآلة الحاجة إلى دار الإفتاء؛ ومن ثم لم تعين رجلًا بوزن محمد

عبده مفتيًا، ويبدو أن المفتين بدورهم لم يرغبوا في لعب الدور العام المحوري، الذي صاغه محمد عبده للمفتي، وبعد إنشاء حزب الوفد، وقيام ثورة (١٩١٩م) وصدور دستور (١٩٢٣م)، لم يعد الزخم السياسي لصالح الموظفين الرسميين، ولا مع الفضائل الإسلامية من الشعب المصري.

الفصل الرابع

نشأة أجهزة أخرى للفتوى: (١٩٢٨ ـ ١٩٥٤م)

المبحث الأول

أجهزة جديدة للفتوى داخل الأزهر وخارجه

المطلب الأول: هيئة كبار العلماء

بعد محاولات كثيرة، صار لجامعة الأزهر هيكل جديد بموجب قانون تنظيم الأزهر الصادر عام: (١٩١١م)[١]، ومن بين النتائج التي ترتبت على هذا القانون تعزيز مكانة شيخ الأزهر؛ حيث نص في المادة الرابعة منه على أن: «شيخ الأزهر هو الإمام الأكبر لكل الأئمة، والمدير العام للتعليم بالجامع الأزهر والمؤسسات الأخرى، وهو يتولى الإشراف على سلوكيات العلماء والفقهاء المرتبطة بتلك الهيئات العلمية الدينية، ويضمن توافقها مع كرامة العلم والدين، ويتمتع بذات السلطات الإشرافية على العلماء والفقهاء غير المصريين»[٢].

وبذا صار من المقطوع به أن شيخ الأزهر هو العالم والمرجعية الأبرز في مصر، خاصة بعد أن غدت للأزهر الصدارة على رأس بنية هرمية للمدارس الدينية، وانعكس ذلك في راتبه الذي بلغ ـ وفق ما ذكره إكسيل ـ في عام: (١٩٣١م) (١٦٦,٦٧ جنيهًا مصريًا) شهريًّا، بالمقارنة براتب رئيس المحكمة الشرعية العليا (١٠٠ جنيه مصري)، وراتب المفتي (٨٨,٣٣ جنيهًا

---

(١) انظر نص هذا القانون في:

Seckaly, Achille, L ' universite D'El Azhar et ses Transformations, Revue des Etudes Islamiques 1 - 2, 1927 - 1928, vol.1, PP.95 - 116, PP.456 - 529, vol 2, PP.47 - 165, PP.471 - 520.

(٢) Ibid, P.473.

مصريًا)، وكان الراتب الشهري للمدرس العادي بالأزهر أقل من (٢٤) جنيهًا مصريًا، وهو راتب أدنى بكثير من الذي يتقاضاه المدرسون والقضاة العاملون في مؤسسات علمانية، وإن كانت الفجوة بينهما أقل مما كانت عليه في نهاية القرن التاسع عشر(٣).

ولشيخ الأزهر سلطة أكبر من سلطة المفتي؛ ومن ثم فإن بوسعه أن يكبح دوره العام إلى حد بعيد، وشهد النصف الأول من القرن العشرين بعض الجدل حول الدور العام الذي ينبغي أن يناط بشيخ الأزهر في الواقع العملي.

فلقد أنشأ قانون (١٩١١م) هيئة جديدة بكل معنى الكلمة؛ لتكون بمثابة سلطة روحية (المواد: ١٠٢ ـ ١١٣)، ألا وهي: **هيئة كبار العلماء**، وهي هيئة تضم ثلاثين عالمًا، يلقون ثلاثة محاضرات على الأقل بالطريقة الأزهرية التقليدية، دون امتحانات، مفتوحة لكل من يرغب في حضورها من طلاب ومدرسي الأزهر وحدد ذلك القانون المواد التي يتم تدريسها، وعدد الكراسي التي يتم عقدها بواقع (١١) للحنفي و(٩) للشافعي، و(٩) للمالكي، وواحد للحنبلي، كما خصصت المقاعد بموضوعات معينة: ثمانية مقاعد للفقه (ثلاثة للفقه الحنفي، اثنان للفقه المالكي، واثنان للفقه الشافعي، وواحد للفقه الحنبلي)، وثلاثة مقاعد لفقه اللغة، واثنان لكل من التفسير والحديث والتوحيد والسيرة(٤)، ويشترط في عضو الهيئة أن لا يقل سنُّه عن ٤٥ عامًا، وأن يكون قد أعد رسالة علمية في أحد التخصصات، وحسن السمعة (م١٠٧)، ويتقاضي العضو راتبًا قدره عشرين جنيهًا مصريًا شهريًا ووسامًا من الدرجة الأولى (م١٠٩)، ويعين الأعضاء بترشيح من شيخ الأزهر، وانتخابهم من هيئة كبار العلماء ذاتها (م١٠٨)، ويترأس شيخ الأزهر تلك الهيئة، وتمارس تلك الهيئة سلطات انضباطية على كل علماء مصر، سواء أكانوا يعملون بالأزهر أو بغيره، فإذا تصرف عالم على نحو لا

---

(٣) Eccel, Chris, Egypt, Islam and Social Change, Islamkundiche Untersuchungen, Berlin, Klaus Schwartz, 1984, PP. 248 - 262.

(٤) المادتان: ١٠٥ و١٠٦ راجع:
Seckaly, Achille, L, universite D, El Azhar et ses Transformations, Revue des Etudes Islamiques 1 - 2, 1927 - 1928, vol.1, PP.95 - 116, PP.456 - 529, vol 2, PP.47 - 165, P.506, P.471 - 520.

يتمشى مع كرامة المهنة، فإنه يكون للهيئة الحق في تجريده من لقبه (م١٠٢).

وانصرفت نية من أعدوا ذلك القانون ـ على ما يبدو ـ إلى محاكاة التخصص ،وكتابة الرسائل العلمية، وكان التعيين بتلك الهيئة شرفيًا ومربحًا، ويرى إكسيل أنها كانت ترمي إلى تطويع العناصر المحافظة لقبول القانون الجديد(٥)، ولم يحدد القانون أي هدف واضح للهيئة الجديدة، وسمح للجنة منبثقة منها بصياغة تفصيلات إجراءات اجتماعها وعملها (م١١٢)، وورد التلميح الوحيد لوظيفة اجتماعية للهيئة في (م١١١) التي تنيط بها وضع قواعد للوعظ والإرشاد، ويمثل ذلك توسيعًا ملحوظًا لوظائف المدارس الفقهية التقليدية، وكما يلاحظ ليمك فإن الصيغة المقتضبة للنص الخاص بالوعظ والإرشاد الروحي فتحت باب مناقشة ما إذا كان على الأزهر أن ينخرط في إعداد خريجيه لمهام معينة، أم يتشبث ببساطة بتقليده القديم بإعداد متخصصين في الشريعة الإسلامية وعلوم اللغة العربية(٦).

وعلى كل حال، فإن كافة المعقبين على تلك الهيئة فيما بعد رأوا أنها بمثابة مجلس أعلى للشؤون الروحية، تضم أبرز علماء الأزهر في مختلف فروع الدراسات الإسلامية؛ ففي عام: (١٩٥٤م) كتب واحد من تلاميذ محمد عبده هو: محمد عبد المنعم خفاجي حول الغاية من إنشاء تلك الهيئة قائلًا: «أنشئت تلك الجماعة لكي تحمل على كاهلها عبء الإصلاح الديني المرغوب، والنشاط الفكري في مصر والشرق، لخدمة التراث الإسلامي، والإشراف على الثقافة الدينية، وتعزيزها بالمطبوعات والرسائل العلمية»(٧).

ومع ذلك، فإن محمد عبد المنعم خفاجي كان هو أول من سلم بأن تلك الهيئة لم تُلبِّ تلك الأهداف النبيلة، بل انخرطت في جدل مذهبي عقيم، وأضاف: «لقد سئمنا من الحديث عن أنواع الماء الجائز الوضوء بها من عدمه، ومن نفي أو إثبات كرامات الأولياء، أو ما إذا كانت طبقات

---

(٥) Eccel, Chris, Egypt, Islam and Social Change, Islamkundiche Untersuchungen, Berlin, Klaus Schwartz, 1984, P.202.

(٦) Lemke, Wolf- Dieter, Mahmud Shaltut, (1893 - 1963), Und die Reform der Azhar, edited by: Falaturi, Islam Und Abendland, Frankfurt, Verlag Peter D. Lang, 1980, P.130.

(٧) محمد عبد المنعم خفاجي، الأزهر في ألف عام، المطبعة المنيرية، (١٩٥٤م)، ج٢ ص١٢٨.

السماء من فضة أم من ذهب، وما شاكل ذلك»(٨).

ويمكن القول بأن هذا بمثابة تعبير عن نفاد صبر السلفية تجاه معدل سرعة الإصلاحات في الأزهر في النصف الأول من القرن العشرين؛ فقانون (١٩١١م) أعاد تنظيم بنيته، لكنه رغم تحديده للمقرارات التي تدرس به، فإنه لم يخاطر بالتدخل في محتوى تلك المقررات، ورأى السلفيون أن التعليم بالأزهر لا يزال يغلب عليه الطابع النظري المجرد غير العملي؛ كما تشهد على ذلك الصعوبات التي يواجهها خريجي الأزهر في الحصول على فرص عمل.

وبتعيين مصطفى المراغي (١٩٢٨ ـ ١٩٢٩/١٩٣٥ ـ ١٩٤٥م) شيخًا للأزهر، حاز العلماء ذوو التوجه الإصلاحي أخيرًا شيخًا من لونهم؛ فقد قدم المراغي مقترحًا لإدخال إصلاحات، مؤكدًا أن مسؤولية الوضع الأخلاقي المزري في البلاد تقع على عاتق العلماء إلى حد بعيد؛ فهم الذين عزلوا أنفسهم عن شؤون العالم، وأنكروا الاجتهاد، وأحجموا عن تعلم العلوم الجديدة، مما حرم الإسلام ممن يدافعون عنه، في وقت هو في أمس الحاجة إلى ذلك، وعلى العلماء أن يتعلموا شؤون هذا العالم مجددًا.

ولم تتضمن المقررات التي اقترحها المراغي المقررات الفنية فحسب؛ بل الأديان والفلسفات الأجنبية كذلك، وأكد الشيخ على الحاجة إلى إصلاح مناهج التعليم، وللعقلانية والتدقيق العميق الشامل في العلوم الإسلامية من أجل تنقيتها من قرون البدع(٩)، وينطبق هذا التصور مع مشروعات محمد عبده الإصلاحية إلى حد بعيد.

بيد أن خطط المراغي الإصلاحية لم تفلح على صخرة تعويقها من جانب العلماء، وفي عام: (١٩٢٩م) خلفه شيخ أكثر محافظة منه هو: محمد الأحمدي الظواهري (١٩٢٩ ـ ١٩٣٥م)، ومع ذلك فإنه كانت له بصمته في تحريك مياه إصلاح الأزهر الراكدة عبر البرلمان، وإن كان الفضل الأكبر في

---

(٨) المرجع السابق، ج٢ ص١٢٩.

(٩) Lemke, Wolf- Dieter, Mahmud Shaltut, (1893 - 1963), Und die Reform der Azhar, edited by: Falaturi, Islam Und Abendland, Frankfurt, Verlag Peter D. Lang, 1980, P.68 - 71.

ذلك ربما يرجع إلى رئيس الوزراء إسماعيل صدقي[١٠]، ومما تجدر ملاحظته: أن المفتي عبد المجيد سليم كان عضوًا بكل من لجنتي الإصلاح، وضامنًا بالتالي لقدر من التواصل بينهما، وجاء في ديباجة القانون رقم (٤٩) لعام: (١٩٣٠م) أن الهدف من الأزهر هو:

١ ـ كفالة حفظ الشريعة واللغة العربية، وجعل هذين الفرعين المعرفيين مفيدين للأمة، وريادة الأمل إلى الفلاح.

٢ ـ تدريب العلماء القادرين على الوفاء بتلك المهام[١١].

وتجسد هذا الهدف المبين بالمادة الثانية المتعلق بالتدريب العملي في إنشاء هيئة جديدة للدراسات العليا، تنقسم إلى ثلاث كليات، لا تزال موجودة حتى الآن؛ وهي: كليات الشريعة واللغة العربية وأصول الدين، وعلاوة على ذلك: تم تصنيف التخصص في نوعين، كلاهما متضمن في تلك الكليات الجديدة: إما تخصص المهنة، الموجه إلى العمل بالقضاء أو التعليم أو الوعظ، أو تخصص المادة المشابه للنظام القديم[١٢]، وبموجب القانون الجديد رقم (٢٦) لعام: (١٩٣٦م)، أضيف متطلب إعداد رسالة، في نهاية دراسة التخصص على غرار ما هو معمول به في الجامعات الأوروبية[١٣].

ويبدو أن قانون الأزهر الجديد لعام: (١٩٣٠م) جاء نتيجة لتصلب هيئة كبار العلماء في تحملها لمسؤولية تطوير التوجه الوعظي والروحي، فبموجب المادة (٨٩) منه، صارت تلك المهمة بيد شيخ الأزهر ومشايخ المذاهب الأربعة[١٤]، ولأسباب لم أتبينها تم إلغاء هذا الحكم في القانون الصادر

---

(١٠) انظر تعليقًا على ذلك القانون في: محمد عبد المنعم خفاجي، الأزهر في ألف عام، المطبعة المنيرية، (١٩٥٤م)، ج٢ ص١١٩ ـ ١٢١. وانظر أيضًا:

Lemke, Wolf- Dieter, Mahmud Shaltut, (1893 - 1963), Und die Reform der Azhar, edited by: Falaturi, Islam Und Abendland, Frankfurt, Verlag Peter D. Lang, 1980, PP.84 - 85, with notes.

(١١) Bercher, L., Nouvelle Charte de L, universite d, al-Azhar au Caire,, Revue des Etudes Islamiques, 5, 1931, PP.241 - 275, P.241.

(١٢) Ibid, P.242, Lemke, Wolf- Dieter, Mahmud Shaltut, (1893 - 1963), Und die Reform der Azhar, edited by: Falaturi, Islam Und Abendland, Frankfurt, Verlag Peter D. Lang, 1980, P.86.

(١٣) Lemke, Wolf - Dieter, Mahmud Shaltut, (1893 - 1963), Und die Reform der Azhar, edited by: Falaturi, Islam Und Abendland, Frankfurt, Verlag Peter D. Lang, 1980, P.102.

(١٤) Bercher, L., Nouvelle Charte de L, universite d, al - Azhar au Caire,, Revue des Etudes Islamiques, 5, 1931, PP.241 - 275, P.272.

عام: (١٩٣٦م)، ومع ذلك فإن الهيئة لم تقدم أية مبادرات في المجال الروحي(١٥).

وجر ذلك عليها نقدًا شديدًا من جانب خفاجي؛ (كما سلف الذكر)، ومن جانب شيخ سلفي آخر هو الشيخ محمود شلتوت، حين عين عضوًا بهيئة كبار العلماء عام: (١٩٤١م)؛ ففي أول خطاب له أمام تلك الهيئة، طرح شلتوت قائمة مهام، الفكرة العامة لها هي وجوب أن تكون الهيئة؛ هي المرجعية الروحية الأولى للعالم الإسلامي؛ بأن تعالج قضايا اجتماعية عريضة، وتصلح الفقه بما يتمشى مع التطورات الحديثة في العالم، وتصدر فتاوى موثوقًا بها(١٦)، وحتى لوكانت تلك الأفكار مجرد رؤية، فإنها اتسمت بالقوة، فباستثناء قضايا مراقبة المطبوعات، لم تقم الهيئة بالدور الاجتماعي الذي كان السلفيون يأملونه منها، والوارد ضمنيًا على الأقل، في قانون (١٩١١م)؛ وبذا فإنها لم تشكل آنذاك أي تهديد لدور المفتي في مجال الخدمة العامة.

المطلب الثاني: لجنة الفتوى بالأزهر

في الحادي عشر من أغسطس: (١٩٣٥م) أنشأ الشيخ مصطفى المراغي، الذي تولى مشيخة الأزهر للمرة الثانية ـ: لجنة الفتوى بالأزهر، وتضم تلك اللجنة اثني عشر عضوًا يمثلون المذاهب الأربعة، جميعهم ممن تخرجوا في الأزهر: ثلاثة من كل من المذهب الحنفي والشافعي والمالكي، واثنان من المذهب الحنبلي، ورئيس اللجنة.

ويعود إنشاء تلك اللجنة إلى حاجة استشعرها الأزهر آنذاك، تجلت في زيادة عدد الأسئلة التي تلقاها من داخل مصر ومن خارجها التي تحتاج لاجتهادات(١٧)، وأنيطت بتلك اللجنة مهمة التدقيق في تلك الأسئلة، وتقديم إجابات لها «تجلي حكم الوحي المنزل» وفق المذهب الذي ينتمي إليه السائل، أو تأتي الإجابة ـ فيما لو رغب السائل ـ على نحو عام، وفق المبادئ العامة المستخلصة من القرآن والسُّنَّة والإجماع والقياس، والمبادئ

---

(١٥) Lemke, Wolf - Dieter, Mahmud Shaltut, (1893 - 1963), Und die Reform der Azhar, edited by: Falaturi, Islam Und Abendland, Frankfurt, Verlag Peter D. Lang, 1980, P.134.

(١٦) ibid, PP.135 - 142.

(١٧) محمد عبد المنعم خفاجي، الأزهر في ألف عام، المطبعة المنيرية، (١٩٥٤م)، ج٢ ص٨٣.

العامة للشريعة والملائم لصالح المسلمين[١٨].

ويقرر خفاجي أنه سرعان ما أصدرت تلك اللجنة ما معدله (٣٥٠) فتوى سنويًّا، وهو عدد لا يقل عن ما تصدره دار الإفتاء من فتاوى، وترأسها خلال السنوات الخمس والعشرين الأولى من عمرها ما لا يقل عن ثمان رؤساء مختلفين، اثنان منهم مفتيان سابقان (عبد المجيد سليم، ومحمد حسنين مخلوف)[١٩].

وكان عمل تلك اللجنة جماعيًّا بحق؛ فوفقًا لدراسة أخرى عن الأزهر من ستينيات القرن العشرين، فإن تلك اللجنة كانت تجتمع أربع مرات أسبوعيًّا، وتتحاور لساعات، وتصدر ما يتراوح بين فتوى واحدة وعشر فتاوى في كل لقاء. وأصدرت اللجنة عام: (١٩٦٣م) قرابة ألفي فتوى، (٣٥٪) منها عن المواريث، و(٣٠٪) منها عن الطلاق[٢٠].

والسؤال الآن: ما الذي دفع الأزهر لإنشاء لجنة الفتوى في ذلك التوقيت؟ وهل يؤشر ذلك على عدم رضا تجاه مفتي الديار المصرية؟

يجب بادئ ذي بدء ملاحظة أن المراغي هو من أنشأ تلك اللجنة، وهو واحد من أبرز ممثلي المدرسة السلفية آنذاك، ومن غير المحتمل أن يكون ذلك نابعًا من كراهية شخصية للمفتي عبد المجيد سليم؛ لكونه هو الآخر من دعاة الإصلاح المرموقين، وكانت صداقة حميمة تجمع بين الرجلين آنذاك[٢١].

---

(١٨) المرجع السابق، ج٢ ص٨٤.

(١٩) محمد عبد المنعم خفاجي، الأزهر في ألف عام، المطبعة المنيرية، (١٩٥٤م)، ج٢ ص٨٤. دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف (١٩٨٠ـ ١٩٩٣م)، ج٧ ص٢٦٨٧. كما كان اثنان ممن تولوا مشيخة الأزهر: إبراهيم حمروش (١٩٥١ ـ ١٩٥٢م)، وعبد الرحمن تاج (١٩٥٤ ـ ١٩٥٨م) أعضاء بتلك اللجنة قبل تولي ذلك المنصب.

(٢٠) وزارة الأوقاف، الأزهر تاريخه وتطوره، القاهرة (١٩٦٤م)، ص٣٥٦.

(٢١) كتب سليم عن الولاية الأولى للمراغي لمشيخة الأزهر يقول: «لقد أعجبت برؤاه الإصلاحية وبمهاراته الإدارية، وبالطريقة التي وجه بها كل قواه وكل ما حباه الله به من مواهب للأزهر ولإصلاحه، وحاولت أن أساعده بكل ما أوتيت من قوة. محمد عبد المنعم خفاجي، الأزهر في ألف عام، المطبعة المنيرية، (١٩٥٤م)، ج١ ص١٧٩. وانظر هذا الاقتباس أيضًا في:

Lemke, Wolf - Dieter, Mahmud Shaltut, (1893 - 1963), Und die Reform der Azhar, edited by: Falaturi, Islam Und Abendland, Frankfurt, Verlag Peter D. Lang, 1980, P.63 note4. =

والتفسير الثاني لنشأة تلك اللجنة - في رأي وولف ديتر ليمك - هو أنه مترتب على إصدار مجلة الأزهر[٢٢]؛ فقد أنشأ المراغي قسم الوعظ حين تولى مشيخة الأزهر للمرة الأولى: (١٩٢٨ - ١٩٢٩م)، وأصدر قسم الوعظ أول مجلة أزهرية، باسم: (نور الإسلام)، التي صدر العدد الأول منها في عام: (١٩٣٠م)، وحين تولى المراغي مشيخة الأزهر ثانية عام: (١٩٣٥م) غير اسم تلك المجلة إلى: مجلة الأزهر.

واحتوت تلك المجلة بدءًا من العدد الثاني منها عمودًا خاصًا بالفتوى، ونظر إلى ذلك على أنه لا يعدو كونه استمرارًا للإفتاء التقليدي، الذي هو على الدوام واحد من مهام العلماء؛ فقد جرت العادة دائمًا على السماح لعوام المسلمين بالمجيء لاستفتاء المفتي، ولا يزال هذا التقليد قائمًا، ومن الطبيعي أن الفتاوى التي كانت تنشر بمجلة نور الإسلام ومن بعدها في مجلة الأزهر تصدر عن أساتذة بكلية الشريعة، وتمهر بأسمائهم، إلا أنه كان من الواضح أن الجماهير أبدت اهتمامًا كبيرًا بتلك الفتاوى، ونظرت إلى الفتاوى المنشورة بمجلة الأزهر على أنها تمثل رأي الأزهر في المسألة الخاصة بها، وربما يكون ذلك هو ما أجبر إدارة الأزهر على تشكيل تلك اللجنة لضمان سلامة الفتاوى الصادرة.

وعلاوة على ذلك: فإن لجنة من هذا القبيل طبقت رؤية الإصلاحيين - بما فيهم المراغي - لتوسيع نطاق الوظائف التعليمية المحضة للأزهر؛ بحيث تشمل لعب دور الوعظ الديني القومي[٢٣].

ومع أنه من الراجح إلى حد بعيد وجود علاقة وثيقة بين باب الفتاوى في مجلة الأزهر وإنشاء لجنة الفتوى، فإن ثمة دليل على أن فكرة إنشاء تلك اللجنة سابقة على صدور مجلة نور الإسلام؛ ففي تعليقه على خطط الإصلاح التي قدمها شيخ الأزهر الجديد المراغي، ختم رشيد رضا بقوله: إنه بدلًا

= إلا أن سليم أعرب في أربعينيات القرن العشرين عن خيبة أمله من جراء استعمال المراغي للأزهر كمنبر لأغراض سياسية خاصة به، وليس على أنه غاية بحد ذاته. انظر الفصل الخاص بعبد المجيد سليم من كتاب عبد المنعم محمد خفاجي سالف الذكر.

(٢٢) Lemke, Wolf - Dieter, Mahmud Shaltut, (1893 - 1963), Und die Reform der Azhar, edited by: Falaturi, Islam Und Abendland, Frankfurt, Verlag Peter D. Lang, 1980, P.109.

(٢٣) Ibid, P.109.

من إرسال الأزهر مبتعثين إلى أوروبا (يعودون أكثر تحللًا منهم أكثر استنارة)، فإن على الأزهر أن يؤسس لجنة للفتوى في الجامعة نفسها، وكذا في إدارات كافة المعاهد الأزهرية، والأسئلة التي ترد إلى المنار نفسها دليل قاطع على الحاجة للجان فتوى من نوعية تقوم ببيان الشريعة، جنبًا إلى جنب مع الدفاع عن الإسلام ضد ما يوجه إليه من تهم وافتراءات[٢٤].

وربما يكون السبب في إنشاء لجنة الفتوى هو الصراع المرير الذي أعقب وصول الظواهري المحافظ إلى مقام شيخ الأزهر؛ فقد نصب الظواهري الشيخ يوسف الدجوي (١٨٧٠ ـ ١٩٤٦م)، المعادي للسلفية أول مُفتٍ في نور الإسلام، وأصدر الدجوي عدة فتاوى هاجم فيها الوهابية السائدة في المملكة العربية السعودية، ونصيرها المصري رشيد رضا، ودافع عن زيارة القبور[٢٥]، وأصدر رضا فتوى أخرى بالمنار بتحريمها[٢٦]، وأصبح هذا الجدل بين المفتيين الدجوي ورضا ومجلتيهما بالغ الخطورة، وكان من الواضح بغض كل منهما للآخر[٢٧]، ومثل ذلك استمرارًا للمنافسة القديمة بين العلماء والمفكرين؛ فالدجوي كان أزهريًّا مرموقًا وعضوًا بهيئة كبار العلماء، وتحدث رضا في فتواه عن (علماء السلطان)، وحمل شيخ الأزهر نفسه المسؤولية عن الافتراءات المنشورة في نور الإسلام، وحلا لتلك المشكلة، اقترح رضا أن يكون مفتي الديار المصرية مسؤولًا عمَّا ينشر بمجلة نور الإسلام من فتاوى، ثم يكون بوسعه أن يفوض تلك المهمة لمن يراه جديرًا بها، على أن يظل هو نفسه مسؤولًا عنها، والخيار الثاني أن تفوض تلك المهمة للجنة فتوى[٢٨]، وفضل المراغي الحل الأخير حين عين شيخًا للأزهر مجدّدًا عام: (١٩٣٥م).

---

(٢٤) رشيد رضا، إصلاح الأزهر، المنار: ٢٩، (٧)، ص٥٣٩ ـ ٥٤٨، ص٥٤٨.

(٢٥) أرسل ابن سعود فور تأسيسه للدولة السعودية عام: (١٩٢٦م)، برقية إلى القاهرة يطلب فيها فتوى الأزهر والمفتي بخصوص التوسل بالأولياء والطواف بأضرحتهم، والتدخين والموسيقى، وفي فتوى مشتركة أجاز الأزهر والمفتي تلك الأمور الثلاثة. انظر: المنار: ٢٧، (١٩٢٦م)، ص١٦٢.

(٢٦) السبب المباشر لذلك الخلاف هو أنه في حين أصدر رضا فتوى يشجب فيها الصلاة على النبي عقب آذان الصلاة (الذي يجب وفق رأيه هو والوهابيين أن يقتصر على ذكر الله)، أفتى الدجوي بأن ذلك من البدع الحسنة والنافعة. انظر: المنار: ٣٢، (١٩٣٢م)، ص٦٣٨.

(٢٧) بدأ رضا حلقات هجومه في المنار: ٣١، (١٩٣١م)، ص٧٤٥ ـ ٧٥٠، ثم أورد تقريرًا عنها في المنار: ٣٢، (١٩٣٢م) ص٦٣٨ ـ ٦٤٠. ثم لخص مسار الأحداث في بيانات عامة للصحف عام: (١٩٣٢م)، وأعيد طبعها في: المنار: ٣٢، (١٩٣٢م)، ص٦٧٣ ـ ٧٠٤.

(٢٨) المنار: ٣١، (١٩٣١م)، ص٦٤٧.

ومن الواضح أن لجنة الفتوى لم تقنع بإصدار فتاوى لأفراد مستفتين، فعبر مجلة الأزهر الناطقة باسمها وصلت فتاواها إلى جمهور عريض؛ بحكم ما للأزهر من حجية، وعلاوة على ذلك، فإنه كان من الوارد إجراء مقابلات صحفية مع أعضائها عامة ورئيسها بوجه خاص، أو تقديم بيانات للصحف، وعقب إصلاحات الأزهر في ستينيات القرن العشرين، أعيد تنظيم تلك اللجنة، وتقرر في تسعينيات القرن العشرين إنشاء لجان فتوى فرعية في كل المحافظات، وربما يكون وراء ذلك رغبة في الحد من نفوذ مفتي الديار المصرية على نحو ما سنبينه في الفصل القادم بخصوص المفتي سيد طنطاوي.

وخلاصة القول: أنه بحلول منتصف الثلاثينيات من القرن العشرين وجدت مؤسستان متناظرتان للفتوى: الأولى تعتمد على شخص واحد - مفتي الديار - ومذهب واحد: المذهب الحنفي. والثانية: هيئة جماعية تعطي فتاوى وفق مذهب المستفتي، وتنشرها في مجلة الأزهر، ومن بين الأعضاء المؤسسين للجنة الفتوى، الشيخ الراحل محمود شلتوت: (١٨٩٣ - ١٩٦٣م)، وهو يتحدث في مقدمة مجموعة فتاويه - التي لا تزال تحظى باحترام كبير في مصر - عن تلكم المؤسستين على أنهما متماثلتان، وكلتاهما مكرسة لخدمة المسلمين بتمكينهم من مواجهة قضايا العصر[٢٩]، ومجموعة الفتاوى هذه ثمرة إلى حد بعيد لعمله بتلك اللجنة، وهو ما يكشف عنه عنوانها الفرعي: «دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في مجريات حياته اليومية»؛ فقد أنشئت تلك اللجنة خصيصًا لمعالجة مشكلات المسلمين المعاصرين، واتخذت من مجلة الأزهر مطية لنشر أفكارها، وفي المقابل: اعتمد الموقف العام لدار الإفتاء بالكلية على شخصية المفتي المسؤول عنها.

ومن الجدير بالذكر: أن كُلًّا من هيئة كبار العلماء ولجنة الفتوى، تجمع بين ممثلين للمذاهب الأربعة، ليس بالمعنى الأزهري التقليدي؛ من كون أتباعها يتعلمون جنبًا إلى جنب، ويعترف كل منهم بمذهب الآخر فحسب؛ بل من مدخل التعاون بين المذاهب، وإصدار فتاوى وصنع قرارات مشتركة بالفعل، وهذا التوجه، هو ما أوصى السلفيون به بقوة، في حين عارضه خصومهم بضراوة.

---

(٢٩) محمود شلتوت، الفتاوى، الطبعة الخامسة عشرة، بيروت: دار الشروق، (١٩٨٠م)، ص١٤.

وقد عرفت مصر في أرض الواقع تشريعات تتعلق بالجمع بين المذاهب من بداية القرن العشرين، يأتي في الصدارة منها قانونًا الأسرة لعام: (١٩٢٠)، و(١٩٢٩م)، والآن يلوح أن قطاعات كبيرة من علماء الأزهر راغبون في السير على هذا النهج، وأسس العديد من الأزهريين الإصلاحيين المتفتحين ـ من بينهم المفتي السابق عبد المجيد سليم ـ: دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، في عام: (١٩٤٨م)[٣٠]، ولم يقتصر هدف تلك الدار على فتح حوار بين المذاهب الأربعة، بل مع الشيعة والزيدية، ومثلت حركة إسلامية وحدوية نشطة، يتعين رؤيتها على خلفية مختلف التحالفات السياسية الدولية الجديدة بعد الحرب العالمية الثانية؛ مثل جامعة الدول العربية، كما أسفرت المؤتمرات المتعلقة بالخلافة عن إدراك المسلمين أنهم بحاجة إلى إقامة مؤسسات دولية تعزز القضية الإسلامية، والتغلب على التعصب المذهبي هو الخطوة الأولى الضرورية على هذا الطريق.

المطلب الثالث: الإخوان المسلمون

لم تكن السياسة الدينية في مصر في القرن العشرين أمرًا يتعلق بالحكومة ونظام الأزهر فحسب؛ فمن أبرز سمات الإسلام المعاصر: نمو نفوذ وسلطة المسلمين العاديين في الشؤون الدينية، ويرتبط ذلك بقوة بانتشار المعرفة بالقراءة والكتابة، ورواج التعليم غير الديني، وعلى الرغم من الصلة الوثيقة بين الحركة السلفية والنظام المدرسي الفقهي، فإنها قد تعتبر الأولى من بين جماعات دينية عديدة، التي لم ينظر أعضاؤها إلى أنفسهم على أنهم علماء، وانتقدوا العلماء بشدة، واختاروا مصطلحًا آخر يصفون به أنفسهم هو: المفكرون، مشيرين بذلك إلى أنهم يُخضِعون علم العلماء لاختبار، فهم ببساطة يفكرون[٣١]، وتبنى المفكرون فكرة الاجتهاد، ولما كانوا هم من شرع في نشر مجلات، فقد فتحوا باب الحوار بخصوص قضايا دينية، كان كثير من العلماء يعتقدون ـ على العكس من ذلك ـ وجوب إبقائها محصورة في حدود المدرسة الفقهية.

---

(٣٠) Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill, 1990, P. 357.

(٣١) يتجلى هذا التقديم الذاتي الحركي لأنفسهم في مسمى: المفكر، الذي يعني (التفكير) في مقابل مصطلح: العالم العارف، والأستاذ في المعرفة.

وبينما كان العلماء يفقدون مكانتهم في مجال االتدريس وفي المحاكم بوتيرة سريعة، بل في المجتمع بوجه عام في عشرينيات القرن العشرين ـ: ردت جماعات أخرى على موجة الإلحاد، وأنجحُ تلك الجماعات هي: جماعة الإخوان المسلمين، التي أسسها حسن البنا عام: (١٩٢٨م) كرد فعل على كبح التعليم الديني في نظام التعليم العام(٣٢)، وتخرج البنا في دار العلوم، وعمل مدرسًا بالإسماعيلية، وشعر بحزن عميق بسبب الوجود البريطاني في مصر، خاصة بالنسبة للإرساليات المسيحية.

وأسس البنا منظمة هرمية يرأسها بنفسه بوصفه المرشد، ويجند لها أعضاء في المدن، خاصة من أوساط النخبة المتعلمة، وليس ثمة حاجة هنا إلى حكاية قصة النجاح المرموق لجماعة الإخوان المسلمين، ويكفي القول بأنها غدت في أواخر ثلاثينيات القرن العشرين عاملا مهما في السياسة المصرية؛ فقد كانت حركة تربوية تناهض قوى الاستعمار والصليبية؛ بإنشاء مدارس ومصحات، وبتنظيم اجتماعات، والقيام بالوعظ، وإشراك المواطنين في العمل الاجتماعي والديني.

وفي أربعينيات القرن العشرين امتدت الحركة إلى بلدان أخرى؛ مثل سوريا والأردن، كما أنشأت الحركة (جهازًا سريًّا)، نفذ العديد من عمليات الاغتيال في أواخر الأربعينيات، واغتيل حسن البنا بدوره عام: (١٩٤٩م)، وبعد سنوات معدودات عصف الضباط الأحرار بجماعة الإخوان المسلمين..

وتأثر فكر حسن البنا بكل جلاء بالسلفيين، ومن الشواهد الدامغة على ذلك أن البنا ورث المنار عقب وفاة رشيد رضا، وتولى نشرها حتى عام: (١٩٤٠م)، أضف إلى ذلك أن مسمى (جماعة) قد يكون مستوحًى من رد محمد عبده على الجمعيات الخيرية المسيحية بإنشاء: الجمعية الخيرية الإسلامية، في تسعينيات القرن التاسع عشر(٣٣).

---

(٣٢) تشير مطوية اكتشفت مؤخرًا إلى محورية التعليم الديني في باكورة الأعمال الفكرية للبنا. انظر:

Jancen, J.J.G., Hassan al - Banna, s Earliest Pamphlet, Die Welt des Islams32 (2), 1991, PP.254 - 258.

(٣٣) Adams, C.C. Islam and Modernism in Egypt, A Study of the Modern Reform Movement inaugurated by Muhammad Abduh, Oxford: Oxford University Press, 1933, P.84.

وعلى الرغم من أن أعضاء جماعة الإخوان المسلمين نظروا إلى أنفسهم على أنهم وعاظ، فإنهم كانت لهم رؤية لإسلام حديث وثيق الصلة بالدولة، وهو ما أكدوا عليه في شعارهم: (الإسلام دين ودولة) و: (القرآن دستورنا)، واقترح شولتز إطلاق نعت: (السلفيين الجدد) على الإخوان المسلمين والجماعات المماثلة التي ظهرت بحلول منتصف القرن العشرين في شتى أرجاء العالم الإسلامي.

فهم يشاطرون السلفيين في مبادئهم الأساسية، ولكنهم يختلفون عنهم تمامًا في تحليلهم السياسي؛ فعلى النقيض من السلفيين الذين سعوا إلى الاندماج في المجتمع الاستعماري، ونجحوا تدريجيًّا في تحقيق ذلك، فإن السلفيين الجدد رفضوا أية شرعية للمجتمع الاستعماري جملة وتفصيلًا[(٣٤)]، واعتبروا أنفسهم وحدهم هم المسلمون الحقيقيون، والطليعة التي يتعين عليها السعي للوصول إلى السلطة، وترتيبًا على ذلك، فإن جماعتهم هي الأمة الكاملة، التي هي نموذج مصغر للأمة الأصلية في العصر النبوي، واختاروا من بينهم مجلس شورى؛ يناط به إسداء النصح للإمام أو المرشد[(٣٥)].

ولا غرابة ـ في ضوء هذا التوجه الانعزالي ـ أن بلغ الإخوان مدى أوسع من السلفيين في احتقار العلماء؛ فلقد شاركوهم في الاعتقاد بأن الأزهر عجز عن الدفاع عن الإسلام، وعن نقل دين نشط وحيوي للجماهير، وزادوا عليهم التأكيد على عجز الأزهر عن معارضة الدولة ومن يحركها من الاستعماريين.

ورأى الإخوان المسلمون أن الأزهر هو بالضبط المؤسسة الإسلامية التي يريدها المستعمرون فهو ـ بتعبير حسن البنا ـ: «يخرج متعلمين دينيين، وليس مرشدين روحيين»[(٣٦)]، ومن السهل في هذا العصر التحكم في أولئك المتعلمين الدينيين لتعلقهم برواتبهم ومعاشاتهم؛ فالعلماء صاروا علماء

(٣٤) Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill, 1990, P.90.

(٣٥) انظر تصنيفًا جيدًا لتلك الحركات في:

Roy, Olivier, L, echec de L, Islam politique, Paris, Seuil / Esprit, 1992.

(٣٦) Mitchell, Ritchard P., The society of the Muslim Brothers, London: Oxford University Press, 1969, P.213.

موظفين، ومن المؤكد أن النقد الأخير يتقدم خطوة على نقد السلفيين؛ الذين كانوا هم أنفسهم يؤيدون هذا التبني للعلماء من جانب الدولة، ومن الواضح أن فكرة وجود مفتي للديار ذاتها، كانت غير مريحة بالنسبة للقاعدة العريضة من أعضاء الإخوان المسلمين.

وهكذا كان لجماعة الإخوان المسلمين مرجعيتها الروحية الخاصة بها، ولم تعترف بتلك المرجعيات الممثلة للدولة، ومع نشر مُنظِّر حركة الإخوان المسلمين: سيد قطب كتابه: (في ظلال القرآن) في أواخر الخمسينيات، صار لدى مختلف الجماعات الراديكالية تفسير للقرآن خاص بها، مع تفسير نشط لسيرة النبي فيما يتعلق بالوحي المنزل، وميز قطب بحدة بين السور المنزلة بمكة وتلك المنزلة بالمدينة، واعتبر العهدين المكي والمدني مرحلتين، لا بد أن يمر بهما كل مسلم في حركة اعتزاله للمجتمع المحيط به، الذي هو في حالة جاهلية، ليصير عضوًا في الأمة الصغيرة للمؤمنين الحقيقيين، ولم يعد للفقه التقليدي قيمة في ظل هذا التفسير، ونأى سيد قطب بنفسه بوضوح عن تفسير المنار.

المطلب الرابع: نزعة دولية جديدة

كانت مؤتمرات الخلافة في عشرينيات القرن العشرين التي راقبها حاكما مصر والسعودية اللذين كان كل منهما يأمل في أن يصير هو الخليفة الجديد بعد غروب شمس الخلافة العثمانية ـ: كانت بمثابة تحذير للعلماء بأن ينأوا بأنفسهم عن التدخل في الشأن السياسي، ولم يكن من السهل عليهم أن يفعلوا ذلك؛ فقد كان النفوذ الدولي ورقة رابحة في يد جماعة تفقد مكانتها الاجتماعية في مجالي التعليم والقانون، وعقد المؤتمر التالي للعلماء في القدس بدعوة من مفتيها الشهير حاج أمين، بعد الاضطرابات التي وقعت عشية محاولة الصهاينة الاستيلاء على الحائط الغربي من الحرم القدسي[٣٧]، ومرة أخرى هيمن المصريون على المؤتمر، وكان ضمن الوفد المصري: رشيد رضا، ومصطفى المراغي، في حين لم يشارك فيه المفتي: عبد المجيد

(٣٧) Mattar, Philip, The Mufti of Jerusalim, New York: Columbia University Press, 1988, Pp.35 - 64.

سليم. ولاحظ شولتز أن عدد المفكرين - (العاملين خارج نطاق مجال عمل العلماء؛ وهو المؤسسات التعليمية والقضائية) - فاق عدد العلماء للمرة الأولى[٣٨].

وأدت التطورات السياسية العالمية إلى تأجيل المؤتمر العالمي الاقتصادي للقدس التالي حتى عام: (١٩٥٣م)، والذي كانت بؤرته الطبيعية هي الرد على قيام دولة إسرائيل، وكان السلفيون الجدد قد باتوا في هذا التوقيت، في موقع المهيمن في العديد من البلدان، ولكنهم تعرضوا لانتكاسات كبيرة في الوقت نفسه؛ خاصة في سوريا ومصر، وهنا تم إنشاء منظمة دائمة على رأسها الزعيمان الإخوانيان سيد قطب؛ أمينًا عامًّا، وسعيد رمضان؛ نائبًا له[٣٩]، وانصرفت رؤية السلفيين الجدد لتلك المؤتمرات بوضوح إلى إنشاء شبكة من الجماعات الإسلامية التي يمكن أن تعمل كطليعة فكرية بالداخل، ثم تلتقي وتنسق استراتيجياتها بالخارج، وتواصلت مؤتمرات القدس هذه في الخمسينيات والستينيات في ظل ظروف مطردة في صعوبتها، بالنظر لما تعرض له السلفيون الجدد من قمع في معظم الدول الإسلامية.

وتم عقد مؤتمرات دولية أخرى عقب إنشاء دولة باكستان، وكان العلماء هم الأكثر بروزًا في تلك المؤتمرات، وفي نهاية المطاف، أنشأ الملك سعود عاهل المملكة العربية السعودية والرئيس المصري: جمال عبد الناصر والرئيس الباكستاني: مالك غلام محمد -: «منظمة المؤتمر الإسلامي» بمكة.

وكان لتلك المنظمة التي أقامها قادة دول، طموحات سياسية رسمية تتمثل في تنسيق السياسة الإسلامية في عالم الثنائية القطبية الجديد، والعمل من جهة أخرى كثقل موازن للدولية السلفية الجديدة، وتم إنشاء أمانة بالقاهرة صاغت برنامجًا، يشمل إيفاد بعثات وإنشاء مراكز ثقافية في الدولة الإفريقية حديثة الاستقلال، فضلًا عن البحث في القضايا المعاصرة، وإصدار طبعة جديدة من كتب الحديث[٤٠].

وتقطعت أوصال منظمة المؤتمر الإسلامي على إثر تدهور العلاقات

---

(٣٨) Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill, 1990, P.100.

(٣٩) Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill, 1990, P.115.

(٤٠) Ibid, PP.117 - 119.

المصرية السعودية عام: (١٩٥٧م)، وسبق ذلك ترك باكستان لها بالفعل؛ بانضمامها إلى حلف بغداد عام: (١٩٥٥م)، ومع ذلك ظل لها قدر من الأهمية في سياق هذه الدراسة؛ فقد كانت الصدارة في منظمة إسلام الدولة هذه للعلماء الرسميين، واصطحب عبد الناصر معه إلى مكة المفتي: حسنين محمد مخلوف: (١٩٤٦ ـ ١٩٥٠، ١٩٥٢ ـ ١٩٥٤م) الذي التقي بالمفتي السعودى: محمد بن إبراهيم آل الشيخ، وكان هذا هو أول اجتماع دولي على هذا المستوى بين علماء وهابيين وعلماء غير وهابيين، فيما أريد به أن يكون بمثابة اعتراف بالوهابية من جهة، واعتراف الوهابية بالمذاهب الأخرى من جهة ثانية.

وهذه هي المرة الأولى منذ مؤتمر القاهرة الخاص بالخلافة عام: (١٩٢٦م) التي يعود فيها المفتي المصري إلى المسرح الدولي، وفي منظمة دائمة تحظى بالدعم المالي من دول عديدة، إلا أنه كان مجرد واحد من عدة علماء، ولم تعمر تلك المنظمة طويلًا، وحلت منظمات أخرى محلها، وبذا صار المفتي مجرد واحد من جملة علماء يعملون معًا للتوصل إلى إجماع جديد بخصوص قضايا الشريعة الإسلامية.

ومن رفات أمانة المؤتمر الإسلامي، نشأ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، وتم لاحقًا ضمه إلى وزارة الأوقاف، وهو لا يزال على قيد الحياة، ويشرف ذلك المجلس على طباعة العديد من المطبوعات الإسلامية؛ من بينها الفتاوى الإسلامية الصادرة من دار الإفتاء المصرية، كما يوفد مدرسين للعمل بالخارج ببلدان إسلامية، وهو مسؤول عن المبتعثين الأجانب الذين يدرسون بالأزهر، وعن إدارة شبكة من المؤسسات الثقافية في عدة دول، وعلى الرغم من إنشاء هذا المجلس كجزء من الاستراتيجية الدولية لعبد الناصر، فإنه لم يروج أيَّ تفسير معين (عربي وحدوي) للإسلام، ويصدر ذلك المجلس مجلة: «منبر الإسلام» واسعة الانتشار في الخارج[٤١].

(٤١) Eccel, Chris, Egypt, Islam and Social Change, Islamkundiche Untersuchungen, Berlin, Klaus Schwartz, 1984, PP. 502 - 503.

المبحث الثاني

عبد المجيد سليم (١٩٢٨ ـ ١٩٤٥م)

ينفرد عبد المجيد سليم (١٩٢٨ ـ ١٩٤٥م) من بين كافة المفتين المصريين بتصدره لهم من حيث طول مدة توليه ذلك المنصب، وعدد الفتاوى التي أصدرها، زد على ذلك: أنه كان شخصية عامة شهيرة، وشارك في كل مبادرات العلماء تقريبًا، وفي الشؤون السياسية على مدى ثلاثة عقود، توجت بتعيينه شيخًا للأزهر إبان الثورة، وقد أدرك عبد المجيد سليم ـ الذي هو من تلاميذ محمد عبده ومن السلفيين الملتزمين ـ أن الظروف قد تغيرت عمَّا كانت عليه في عهد محمد عبده، ونجح في وضع نفسه ودار الإفتاء في بؤرة الاهتمام في العقود الأخيرة من الوجود البريطاني وعهد الليبرالية السياسية في مصر.

ولد عبد المجيد سليم ـ مثله مثل كل مفتي الديار المصرية تقريبًا ـ في إحدى المديريات المصرية، وحفظ القرآن في كتَّاب القرية، ثم التحق بالأزهر، وهو لا يزال في ميعة الصبا(٤٢). وبز بين أقرانه بسعة علمه واهتمامه بالفلسفه؛ مما حدا بزملائه من الطلاب إلى تسميته (ابن سينا)؛ وكان لاثنين من مدرسيه بصمة دائمة عليه، **أولهما** هو: محمد عبده الذي واظب على محاضراته برواق العباسي على مدى خمس سنوات، أما **الثاني**، فهو الشيخ: أحمد أبو خطوة أحد مشاهير العلماء الفقهاء في زمانه، وذات مرة قارن عبد المجيد سليم بين أستاذيه، واصفًا محمد عبده بأنه أوسع أفقًا وأصح حجة وأفصح، أما الشيخ أبو خطوة، فهو أعلم منه بالفقه وبأدلة الأحكام، واجتهد عبد المجيد سليم ليجعل من نفسه مزيجًا من الاثنين، باتباع محمد عبده؛ في احتقار التقليد، واتباع أبي خطوة؛ في دراسة الاختلافات الفقهية داخل كافة المذاهب(٤٣).

---

(٤٢) انظر سيرته في: دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة، وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج٧ ص٢٦٨٣ ـ ٢٦٨٥. وانظر نعيه في: المصور ٢٦/ ١٠/ ١٩٥٤م. وانظر: عبد العظيم ملوك وجلال فتح الله، مشايخ الأزهر في سطور، منبر الإسلام، العدد التاريخي: العيد الألفي للأزهر، (١٩٨٣م)، ص١٦٩ ـ ١٩٠. وانظر: عبد المنعم محمد خفاجي، الأزهر في ألف عام، المطبعة المنيرية، (١٩٥٤م)، ج١ ص١٨٨ ـ ١٨٩.

(٤٣) عبد العظيم ملوك وجلال فتح الله، مشايخ الأزهر في سطور، منبر الإسلام، =

وحصل عبد المجيد سليم على شهادة العالمية من المرتبة الأولى في عام: (١٩٠٨م)، وبدأ تدريس الفقه وأصول الدين في مدرسة القضاء الجديدة، وبعد فترة يسيرة التحق بوظيفة قضائية، قادته ببطء، شأن غيره من المفتين، إلى تعيينه قاضيًا، في محاكم المديريات أولًا ثم بالقاهرة، حيث عمل أيضًا إمام مسجد بقصر عابدين، ومن هذا الموقع بات أثيرًا لدى الملك فؤاد، ومن ثم لاعبًا في الصراع الدائم بين الملك والبرلمان بخصوص السيطرة على المؤسسة الدينية.

وتم تعيينه مفتيًّا للديار المصرية عام: (١٩٢٨م)؛ بمساع حميدة من الملك فؤاد، وفي نفس التوقيت تقريبًا صار عضوًا في هيئة كبار العلماء، التي تولى لاحقًا منصب نائب رئيسها والمسؤول عن الإشراف على الدراسات العليا بالأزهر، ورغم أنه كان لا يزال شابًّا، فإنه صار واحدًا من كبار علماء مصر، في وقت عين فيه عالم إصلاحي آخر هو: مصطفى المراغي شيخًا للأزهر.

وكانت السفارة البريطانية تتابع ـ بوصفها اللاعب الثالث في السياسة المصرية ـ التطورات الإسلامية عن كثب منذ ثورة: (١٩١٩م)، ولوعي البريطانيين التام بالمشاعر المعادية لهم في الأزهر، وعدد الطلبة الذين يجتذبهم من كل أرجاء العالم الإسلامي، فإنهم حرصوا على منع تحول الأزهر إلى مركز للدعاية المضادة للاستعمار، إلا أنهم كانوا يحبذون الإصلاح، ويعتقدون أن وجود شيخ قوي للأزهر هو الذي يمكن أن يجنبه مغبة التطفل السياسي من جانب كل من الوفد والملك(٤٤).

= العدد التاريخي: العيد الألفي للأزهر، (١٩٨٣م)، ص١٦٩ ـ ١٩٠، ص١٨٠.

(٤٤) Foreign Office Records, In: The Public Records Office, Foreign Office archieves, 371/ 13144, of January and February 1928.

وتناقش تلك الوثائق إمكانية صد أزهري قوي لخطر الشيوعية كما رأى ناظر سابق لمدرسة بالإسكندرية؛ ففي خطاب مؤرخ بتاريخ: ٢٠ فبراير، موجه إلى رئيس الإدارة المصرية: جون موراي، يرفض مارك باتريك السكرتير الأول هذه الفكرة، ويصفها بأنها بالغة الخطورة، ويصف الأزهر بأنه معادي للبريطانيين، وأداة سياسية هزيلة؛ فوظيفته العملية فيما يخص مصر تتعلق بكونه يخرج أعدادًا من العاطلين وبالتالي من الموتورين... فلنقل بصراحة: «إننا لا نريد أن يرسي الأزهر أو أية مؤسسة أخرى رابطة قوية مع الدول الإسلامية التي تجمعنا بها علاقات، وأعتقد أن صحيفة الجازيت المصرية لم تجانب الصواب في قولها إن من المستحيل إصلاح الأزهر، وإن الممكن الوحيد هو تدميره، وأعتقد ـ من منظور سياسي ـ أن علينا أن نراقب العملية الأخيرة دون مبالاة بها بالمرة».

وكانت السفارة على علاقة وثيقة مع المراغي قاضي القضاة السابق بالسودان، وعلى علم بخططه الإصلاحية؛ من ثم فإنها رحبت بشدة بتعيينه شيخًا للأزهر، وحداها الأمل في أن يعزز عبد المجيد خطاه، وكتب «هوار» المبعوث السامي البريطاني بالإنابة إلى تشمبرلين في لندن يقول: إن عبد المجيد سليم عمل من قبل إمامًا للملك ورئيسًا للمحكمة الشرعية بالقاهرة، واختيار هذين العالمين الجليلين المستنيرين والشابين محل ارتياح الجميع باستثناء غلاة الوفديين؛ الذين كانوا يرغبون في إسناد المنصبين لمرشحين سياسيين من اختيارهم، وكذا بالنسبة للرجعيين من بين العلماء والأمة المسلمة بوجه عام»(٤٥).

ووصفته السفارة في تقريرها السنوي عن الشخصيات المهمة في مصر بأنه: «رجل هادئ ووقور ومستنير نِسبيًّا، ويرجع الفضل في ترقيته السريعة إلى الملك فؤاد، الذي تصادف أن التقت رغبته في ترقية إمامه السابق مع الصالح العام»(٤٦)، وتعزز هذا الشعور بالارتياح، حين أدان المراغي وسليم أثناء أعمال الشغب التي وقعت عام: (١٩٣٠م)، في بيان مشترك العنف الذي مورس ضد الأجانب، وأكدا أن حماية الأجانب واجب ديني في الإسلام(٤٧)، ومع ذلك، فإن الإنجليز كانوا لا يثقون في القدرات السياسية لسليم؛ فقد حرصوا حين ترددت شائعة في عامي: (١٩٣٤ ـ و١٩٣٥م) أنه هو المرشح المفضل للملك ليكون خليفة للشيخ المحافظ الظواهري، على أن تؤول مشيخة الأزهر إلى المراغي، وهو ما حدث بالفعل(٤٨).

---

(٤٥) Foreign Office Records, In: The Public Records Office, Foreign Office archieves, 371/ 13144, dated June2, 1928.

(٤٦) Foreign Office Records, In: The Public Records Office, Foreign Office archieves, 371/ 20916(J 1989/815/16), 1937.

(٤٧) Foreign Office Records, In: The Public Records Office, Foreign Office archieves, 371/ 14617 (J 2392/4/16), Percy Lorraine, Alexandria, to: Foreign Office.

(٤٨) كتب جرافتي سميث السكرتير المشرقي الثاني إلى السكرتير المشرقي و. أ. سمارت، يقول: (أشك في قدرة عبد المجيد سليم في استعادة النظام بما فيه الكفاية، وكتب سمارت إلى المبعوث السامي ماليز لامبسون يقول: «لن يحول تعين عبد المجيد سليم أو اللبان، المفترض أن كليهما مرشح القصر لخلافة الظواهري، دون هيمنة الوفد على الأزهر وحده تعيين شيخ قوي وليبرالي وله شعبيته شيخًا للأزهر؛ مثل الشيخ المراغي، هو الإجراء الذي يمكن أن يلم شمل الأزهر ويبقيه بعيدًا عن السياسة. انظر:
Foreign Office Records, In: The Public Records Office, Foreign Office archieves, 141/714/324/3/35, February 2, 1935.

وحين عينت الحكومة وزير الأوقاف: مصطفى عبد الرازق شيخًا للأزهر عام: (١٩٤٦م)، استقال عبد المجيد سليم من دار الإفتاء احتجاجًا على ذلك، رغم أنه لم يكن لديه أي اعتراض على شخصه؛ فهو كان يعارض بذلك تدخل الحكومة في شؤون الأزهر؛ ذلك أن تعيين عضو من عائلة عبد الرازق الواسعة النفوذ وزيرًا، سيقود حتمًا إلى تسييس المناخ العلمي الأزهري[٤٩]، وحاول القصر إرغامه على سحب استقالته، ولكنه قاوم قائلًا: «طالما أنني أتردد فحسب ما بين بيتي والمسجد، فلا بأس علي»[٥٠].

ومن اللافت للنظر أن عبد المجيد سليم عين بعد استقالته رئيسًا للجنة الفتوى بالأزهر، التي كانت هي أنسب وظيفة له، لشهرته على الدوام ببصيرته النافذة في العلم بكافة المذاهب، وإلى جانب تلك الوظيفة، كان سليم واحدًا من أبرز القوى وراء إنشاء دار التقريب بين المذاهب الإسلامية عام: (١٩٤٨م)، ذلك المشروع الذي أدى ـ وفق ما يقوله خفاجي ـ إلى وصال ملحوظ مع كبار العلماء في شتى أرجاء العالم[٥١].

وأدى هذا التحرك، على غير المعتاد، إلى تعزيز مكانته بين العلماء، وفي بعض الدوائر السياسية، وعلى أيَّة حال، فإن عبد المجيد سليم عين شيخًا للأزهر حين خلا المنصب في أكتوبر: (١٩٥٠م)، وصدر عن الرجل مجددًا ما ينم عن عدم احترامه لمن بيدهم السلطة، فحين انتهى إلى علمه أن الحكومة تخطط لتخفيض ميزانية الأزهر، كتب يقول: «أنتم تخفضون هنا، وتنفقون ببذخ هناك»، ويفسر خفاجي تلك العبارة قائلًا: إنه على الرغم من أنه كان يشير بذلك على الراجح إلى الجامعات الوطنية العلمانية، فإن القصر (لشعوره بالذنب) فسر بيانه بأنه نقد موجه ضد أسلوب حياة الملك فاروق في منتجعه الصيفي في كابري، وأقيل سليم من منصبه في: ٤ سبتمبر (١٩٥١م)[٥٢]، وفي العاشر من فبراير: (١٩٥٢م) عين مرة أخرى شيخًا

---

(٤٩) عبد العظيم ملوك وجلال فتح الله، مشايخ الأزهر في سطور، منبر الإسلام، العدد التاريخي: العيد الألفي للأزهر، (١٩٨٣م)، ص١٦٩ ـ ١٩٠، ص١٨٣.

(٥٠) محمد عبد المنعم خفاجي، الأزهر في ألف عام، المطبعة المنيرية، (١٩٥٤م)، ج١ ص١٨٩.

(٥١) المرجع السابق، ج١ ص١٨٩.

(٥٢) عبد العظيم ملوك وجلال فتح الله، مشايخ الأزهر في سطور، منبر الإسلام، العدد التاريخي: العيد الألفي للأزهر، (١٩٨٣م)، ص١٦٩ ـ ١٩٠، ص١٨٠، ص١٨٤.

للأزهر. وكان بذلك المنصب لدى قيام الثورة، ولكنه استقال بعد فترة وجيزة في: ١٧ سبتمبر: (١٩٥٢م)، وتوفي في السابع من أكتوبر: (١٩٥٤م).

وخلال السنوات الثمان عشرة التي عمل فيها عبد المجيد سليم مُفتيًا للديار المصرية، نعم الأزهر بقوانين جديدة وبنشأة كليات ومجلة، فضلًا عن إنشاء لجنة الفتوى، والتجهيز لحركة دولية إسلامية، كما تأسست جماعة الإخوان المسلمين وبلغت سن الرشد، فهل لهذه الأحداث انعكاسات على فتاويه وسلوكه؟:

بالنظر إلى ضخامة عدد الفتاوى التي أصدرها عبد المجيد سليم، وكثرة إدارات الإصلاح التي شارك فيها، فإن هذه الدراسة ستقتصر على مناقشة قائمة ببعض الفتاوى والمبادرات الأكثر إثارة للجدل التي اتخذها فترة شغله لمنصب مفتي الديار المصرية، وأول قضية بالغة الأهمية ارتبط اسمه بها هي مشروع قانون الأحوال الشخصية لعام: (١٩٢٩م).

وكما سلفت الإشارة، فإن هذا القانون وسابقه الصادر عام: (١٩٢٠م)، كانا هما أول قانوني أسرة في مصر، أعدا بتقنين الفقه بالجمع بين المذاهب، ووفق ما تذكره دراسة منشورة في الثمانينيات، فإن لجنة صياغة مشروع القانون برئاسة المراغي شيخ الأزهر، وقعت تحت هيمنة عبد المجيد سليم الذي كان أعلم من أي عضو آخر فيها بأحكام المذاهب، ولديه موهبة ترتيب القانون، وله الصدارة في التعليق على نقاط معينة، وكانت اللجنة تأخذ بتوصياته بكل بساطة[٥٣].

وكان المراغي وسليم سلفيين، ويجمعهما إلى حد ما قناعة بالحاجة إلى إصلاح الأزهر، إلا أن عبد المجيد سليم خاب أمله، شأن كثير من العلماء في الأربعينيات، تجاه عناد المراغي والعلاقات السياسية القوية التي تربطه بالقصر[٥٤]، وأعرب سليم عن قناعته ـ تمامًا كما فعل لدى تعيين مصطفى عبد الرازق وزيرًا ـ بأنه يجب أن تكون إدارة الأزهر بمنأى عن التدخل السياسي، ومع ذلك، فإن سليم نفسه قبل التعيين في مجلس الشيوخ، من

(٥٣) المرجع السابق، ص١٦٩ ـ ١٩٠، ص١٨٠.
(٥٤) المرجع السابق، ص١٦٩ ـ ١٩٠، ص١٨٣.

وقت مبكر يعود لعام: (١٩٣١م)[٥٥].

وإلى جانب عضويته بلجنة صياغة مشروع قانون الأحوال الشخصية، عين سليم عضوًا في لجان صياغة مشروعات إصلاح الأزهر، في الثلاثينيات، وعلاوة على ذلك: فإنه مع تولي المراغي مشيخة الأزهر للمرة الثانية عام: (١٩٣٥م) عين سليم رئيسًا للجنتين أخريين؛ **أولاهما**: لجنة محاربة الابتداع في الدين[٥٦]، أما **اللجنة الثانية** فهي أكثر أهمية وإثارة للجدل، تشكلت لدراسة مسألة ترجمة معاني القرآن إلى لغات أجنبية[٥٧]، وكانت خطة تلك اللجنة من بنات أفكار المراغي، وكانت المهمة التي أنيطت بها صعبة نوعًا ما تتمثل في إعداد نص بمعاني القرآن، يمكن حينئذٍ ترجمته إلى الإنجليزية والفرنسية، على نحو متقن.

إلا أن هذا المسعى مُني بمعارضة بالغة كانت متوقعة، والواقع أن هذه المسألة واحدة من القضايا التي حظيت بمناقشة حامية الوطيس في مجلات العلماء؛ مثل مجلة الأزهر، وحتى السلفيين كانوا منقسمين بخصوصها، وأصدر رشيد رضا دراسة تنصح بقوة بعدم الإقدام على أيَّة ترجمة لمعاني القرآن حتى لو لم تكن حرفية[٥٨]، ورد كبار العلماء ومؤسسات الإفتاء المتنافسة على مبادرة المراغي بفتاوى متضاربة، وشهدت هيئة كبار العلماء انقسامًا في الرأي، إلا أن المراغي نجح في الحصول على فتوى مؤيدة لموقفه من أربعة عشر عضوًا من أعضائها[٥٩]، ومن جهة أخرى: أدانت لجنة الفتوى بالأزهر في فتوى أخرى تلك الفكرة[٦٠]، وكان سليم من بين مؤيدي

---

(٥٥) Oriente Moderno 11, 1931, P.308.

(٥٦) نقلًا عن الأهرام ٢١ يناير (١٩٣٦م). انظر: Oriente Moderno 16, 1936, P.91.

(٥٧) Oriente Moderno 16, 1936, P560, P.710.

وانظر تعليق ليمك على إخفاق تلك اللجنة في:

Lemke, Wolf - Dieter, Mahmud Shaltut, (1893 - 1963), Und die Reform der Azhar, edited by: Falaturi, Islam Und Abendland, Frankfurt, Verlag Peter D. Lang, 1980, PP.113 - 115.

(٥٨) رشيد رضا، ترجمة القرآن، تفسير المنار٩، ص٣١٤ ـ ٣٦٣. وانظر موجزًا لكل ما أثير من جدل حول هذا الموضوع في:

Abdelhamid Muhammad Ahmad, Die Auseinandersetzung Zwischen al - Azhar und der modernistischen Bewegung in Agypten, Hamburg, 1963, PP.32 - 44.

(٥٩) عبد المنعم محمد خفاجي، الأزهر في ألف عام، المطبعة المنيرية، (١٩٥٤م)، ج٣ ص٥٢ ـ ٥٥.

(٦٠) مجلة الأزهر ٧، (١٩٣٦م)، ص٤٥ ـ ٤٦. نقلًا عن: =

تلك الفكرة؛ لذا فإنه حين صار هو شيخ الأزهر بعد أربعة عشر عامًا، فإنه أعلن أنه سيحيي المشروع، لكنْ لم يسفر ذلك عن إنجاز أية ترجمة لمعاني القرآن(٦١).

وبالطبع، فإن مسألة ترجمة القرآن بالغة الأهمية، وكشفت الاختلافات فيها عن انقسام في الرأي حول قضية العلاقة بين العروبة والإسلام الأبدية، خاصة في تلك الآونة بخصوص القومية العربية والدولية الإسلامية، والحجة الحيوية للمراغي وسليم هي رؤيتهما للأزهر على أنه مؤسسة تخدم المسلمين في كل أرجاء العالم، والخشية من أن المبالغة في الاعتراض على مسألة الترجمة قد تعني منح مزيد من الحجية للطوائف والأجانب والمؤسسات الإسلامية الأخرى للخروج بترجمات غير متقنة، وهكذا ناضل العلماء مرة أخرى للحفاظ على واحد من آخر المعاقل التي يحتكرونها، ألا وهو: القرآن.

ومما لا ريب فيه أن عبد المجيد سليم نجح في تحويل دار الإفتاء المصرية إلى جهة ذات صوت له حجيته وتأثيره في المجال السياسي لكل من الدولة والإسلام، وفي مسألة إصلاح المؤسسات الإسلامية، وفي وقت وقع فيه مختلف شيوخ الأزهر في فخاخ السياسة، برهن عبد المجيد سليم على كونه إداريًّا قديرًا، على دراية بأصعب قضايا الإصلاح المعاصرة.

ومعنى هذا أن منصب المفتي صار بيد تلميذ محمد عبده الحقيقي، ومن الشواهد على الثقة التي كان يحظى بها في مختلف الدوائر، تلك المناظرة التي دارت بين رشيد رضا ويوسف الدجوي السابق الإشارة إليها؛ حيث رفع المفكر السلفي رشيد رضا الأمر إلى عبد المجيد سليم مباشرة، حين خرج الجدال عن حيز السيطرة، وحاول سليم التأثير على شيخ الأزهر الظواهري، ليسمح لرضا بنشر رده على تلك المزاعم في صحيفة نور الإسلام، وحين لم يُستجبْ لطلبه على عكس ما كان يتوقع، فإنه دعا إلى لقاء مصالحة في دار الإفتاء.

= Abdelhamid Muhammad Ahmad, Die Auseinandersetzung Zwischen al - Azhar und der modernistischen Bewegung in Agypten, Hamburg, 1963, P.36.

(٦١) مجلة الأزهر ٢٢، (١٩٥١م)، ص١٠٢. نقلًا عن:

Abdelhamid Muhammad Ahmad, Die Auseinandersetzung Zwischen al - Azhar und der modernistischen Bewegung in Agypten, Hamburg, 1963, P.36.

وأعد المفتي عشاء، وتحدث بعده عن المصالحة والحاجة إلى توحيد جهود المجلتين، في وقت تنشط فيه الإرساليات المسيحية في كل أرجاء العالم الإسلامي، وبعد أن تبادل المتخاصمان بعض الاتهامات، توصلا إلى اتفاق، وأدّيا الصلاة معًا جماعة(٦٢)، وعلى الرغم من أن تلك المصالحة لم تصمد في نهاية المطاف، فإنه من الملاحظ أن المفتي كان هو الشخص الوحيد الذي استطاع الوساطة بين ذلك العالم الأزهري الكبير وذلك السلفي، خاصة مع اعتبارهما منافسين له كمفتيين.

وتجدر الإشارة إلى ملمح أخير من الجهد الإصلاحي لعبد المجيد سليم؛ لكونه يقوم دليلًا على الدور العام الجديد لدار الإفتاء؛ فقد منحت دار الإفتاء منفذًا دائما لنشر فتاويها في جريدة جديدة هي مجلة: المحاماة الشرعية، التي رأت النور في أكتوبر: (١٩٢٩م)، وكانت تلك المجلة هي الناطق باسم نقابة المحامين الشرعيين التي أسست عام: (١٩١٦م)، وانحازت إلى قضية الإصلاح، وكان الموضوع المتواتر في مقالاتها هو الإصرار على أن الإسلام دين ودولة، ومن ثم فإنه يتضمن أحكامًا لكل جوانب الحياة، ويبدو هذا مشابهًا لمنحى الإخوان المسلمين، إلا أنه ربما يعبر عن فهم أكثر مهنية للشريعة الإسلامية؛ فقد نادى محب الدين الخطيب وعبد الرزاق السنهوري في العدد الأول منها بوجوب تأسيس التشريع الحديث على تفسير صحيح للأحكام في الفقه الإسلامي، ورغب المحامون في إصلاح العديد من القوانين بما يتمشى مع الفقه الحديث(٦٣).

وتبوأت الفتوى والإفتاء مكانًا مرموقًا في مجلة المحاماة الشرعية، وكانت النية منصرفة إلى ذلك في المجلة السابقة عليها: مجلة الأحكام الشرعية: (١٩٠٢ ـ ١٩٢٣م)، ولكن ذلك لم يتحقق(٦٤)، ومن الملاحظ أن

---

(٦٢) المنار ٣٢، ص٦٨٢ ـ ٦٩٠.

(٦٣) مجلة المحاماة الشرعية ١، ص٣ ـ ٢٠، ص٣٤٦.

(٦٤) مجلة المحاماة الشرعية ١٣ ص٧٦ ـ ٧٧.

اعتبارًا من المجلد الثاني تضمنت مجلة الأحكام الشرعية عمودًا للفتوى، تلبية لطلب من قرائها، إلا أن الفتاوى كانت تصدر من رئيس المحكمة الشرعية العليا وليس من دار الإفتاء، وبعد ستة أشهر توقف عمود الفتاوى عن الظهور، ويبدو أن السبب في ذلك أن بعض المستفتين حصلوا على فتوى بالتحايل واستخدموها في المحكمة بسوء نية، وفي العام الرابع جرى الإعلان عن أنه سيتم إعادة فتح عمود الفتوى لنشر فتاوى من دار الإفتاء، إلا أنه على الرغم من بدء نشر فتاوى من آن لآخر، فإنها =

مجلة المحاماة الشرعية، نشرت كتاب: الفتوى في الإسلام، لجمال الدين القاسمي على حلقات، فضلًا عن نشر مقال: محمد بخيت، الحامل لنفس العنوان.

وعلاوة على ذلك، تضمنت المجلة عمودًا ثابتًا لفتاوى دار الإفتاء، وهو ما وعدت به في برنامجها الرسمي؛ من أنه باستثناء تعزيز المحاكم الشرعية، فإن غايتها هي بيان مجال الشريعة وقابليتها للتطبيق[٦٥]، ويعود تاريخ أول الفتاوى التي نشرت بتلك المجلة إلى أكتوبر (١٩٢٨م)، بالتزامن مع تولي عبد المجيد سليم، وفي العام الأول نشرت المجلة ثمان عشرة فتوى يتعلق جلها بالوقف، إلا أن هذا العدد تناقص في السنوات التالية، ولم تكن لبعض الفتاوى أهمية بالنسبة للمحاكم؛ كتلك الصادرة عام: (١٩٤٢م)، التي تجيز للنساء الصلاة بالمساجد[٦٦]، وصدرت مجلة المحاماة الشرعية على مدى خمسة وعشرين عامًا إلى أن ألغيت المحاكم الشرعية عام: (١٩٥٥م).

وإذا عدنا الآن إلى فتاوى دار الإفتاء ذاتها، فإن المرء يذهل من عددها؛ فقد أصدر عبد المجيد سليم ما لا يقل عن (١٥٧٩٢) فتوى تقع في ٢٥ سجلًا، حجم الواحد منها (٤٠٠) صفحة مكتوبة بخط اليد بصفحات غير مفهرسة، يحتوي كل منها على ما يتراوح بين (٧٠٠) و(٩٠٠) فتوى[٦٧]، بواقع (٧٥) فتوى شهريًا في المتوسط، وهو معدل يزيد على ضعف نظيره بالنسبة لأسلافه، وكان الفقيه الأزهري الشهير: فرج السنهوري يعتزم نشر عينة من الفتاوى التي اعتبرت في حينها مصدرًا أساسيًا للفكر القانوني الإسلامي في القرن العشرين، ولكنه لم ينشر منها غير حفنة يسيرة إلى أن صدر كتاب: «الفتاوى الإسلامية»[٦٨].

= لم تكن صادرة عن دار الإفتاء، بل كانت مجرد اقتباسات من كتب الفقه. انظر: مجلة الأحكام الشرعية، ج٢، ص٤٧، ص٢١٤، ج٤ ص٦٩ ـ ٧٠، ص٢٨٧.

(٦٥) مجلة المحاماة الشرعية ١، ص٤.

(٦٦) مجلة المحاماة الشرعية ١٣، ص٧٦ ـ ٧٧.

(٦٧) السجلات ٣١ ـ ٥٥ بدار الإفتاء، وتشبه السجلات الثلاثة الأولى: (٣١ ـ ٣٣) كافة السجلات السابقة عليها في كون الواحد منها يقع في مائة صفحة فقط، أما السجل: ٣٤ (بدءًا من ٢٦ أكتوبر ١٩٢٩م) فهو أول سجل من: ٤٠٠ صفحة، وهو بذلك مطابق للسجلات المعمول بها الآن.

(٦٨) عبد العظيم ملوك وجلال فتح الله، مشايخ الأزهر في سطور، منبر الإسلام، العدد التاريخي: العيد الألفي للأزهر، (١٩٨٣م)، ص١٦٩ ـ ١٩٠، ص١٨٤. وانظر في هذا الثناء على فتاوى =

ومن الفتاوى التي حازت على اهتمام جماهيري، وتستحق الذكر هنا ـ: تلك الفتوى الخاصة بإجازة ارتداء القبعات(٦٩)، والفتوى التي تجيز التلقيح ضد الأمراض خلال نهار رمضان(٧٠)، والفتوى الحاكمة بأن البهائيين غير مسلمين(٧١)، والفتوى التي تحرم نشر الإذاعة قداس الأحد المسيحي(٧٢):

نتوقف قليلًا عند الفتوى الأولى الخاصة بجواز ارتداء المسلمين القبعات؛ فقد كانت تلك واحدة من المسائل التي تضمنتها الفتوى الترنسفالية لمحمد عبده، والتي أثارت بعض الجدل كما سلف بيانه، وإن كان ليس بالقدر الخاص بفتوى حل ذبائح أهل الكتاب، ونشر رضا دفاعًا عن الفتوى عدد فيه كافة أغطية الرأس التي اعتاد المسلمون في كل أرجاء العالم على ارتدائها، وأشار إلى بعض أوصاف ملبس النبي نفسه، مُبيّنًا أنه ارتدى ملابس مستوردة، ومع ذلك فإن هذا لم يحسم القضية بشكل نهائي؛ حيث دخلت في العشرينيات مرحلة جديدة لصيرورة الطربوش غطاء رأس مميز للمهنيين المصريين المرتبطين بالحركة الوطنية، خاصة بالنسبة لحزب الوفد؛ ومن ثم ورد السؤال: ما دلالة القبعة؟ هل هي تعني تعاطفًا معلنًا بدرجة ما مع الأوروبيين؟ في عام: (١٩٢٦م) أصدر العديد من كبار علماء الأزهر فتوى يقررون فيها أنه من المحرم على المسلمين تقليد غير المسلمين في

= عبد المجيد سليم: عبد المنعم محمد خفاجي، الأزهر في ألف عام، المطبعة المنيرية، ١٩٥٤م، ج١ ص١٨٩.

(٦٩) الأهرام ١٨ فبراير (١٩٣٢م). وهي مترجمة في: ١٢، ١٩٣٢م، Oriente Moderno, PP.139 - 140

(٧٠) Oriente Moderno 13, 1933, PP.24 - 25.

وهذه الفتوى منشورة في الأهرام: ١٨ فبراير (١٩٣٢م) لمساعدة السلطات الطبية في الإسكندرية أثناء انتشار وباء الجدري، واستدل سليم بنقول من فقهاء الحنفية والشافعية في بيان أنه لا يخل بالصيام إلا دخول شيء إلى المعدة.

(٧١) Oriente Moderno, 19, 1939, PP.269 - 270.

نقلًا عن: الفتح، العدد: ٦٤٦، ٣ مارس (١٩٣٩م)، وهذه الفتوى جاءت ردًّا على سؤال من وزارة العدل تستفسر فيه عمّا إذا كان من الجائز دفن البهائيين في مقابر المسلمين، ولم تثر تلك الفتوى جدلًا واسعًا؛ نظرًا لتواتر إدانة البهائيين في الصحافة الإسلامية المصرية، على غرار ما فعل رضا بجريدة المنار، وهذه الفتوى منشورة ضمن: الفتاوى الإسلامية، ج٤، ص١٢٦٩ ـ ١٢٧٠.

(٧٢) عبد العظيم ملوك وجلال فتح الله، مشايخ الأزهر في سطور، منبر الإسلام، العدد التاريخي: العيد الألفي للأزهر، (١٩٨٣م)، ص١٦٩ ـ ١٩٠، ص١٨١. وصدرت تلك الفتوى ردًّا على اقتراح من: مصطفى النحاس رئيس الوزراء، وهدد سليم بالاستقالة بسبب تلك القضية.

الملبس والمأكل وما شابه؛ لأنهم إن تشبهوا بهم، صاروا مثلهم؛ مصداقًا لما ورد بالحديث النبوي القائل: «من تشبه بقوم صار منهم»(٧٣).

وتجدر الإشارة، إلى أن السؤال عن تلك المسألة وجه إلى سليم من مفتي جوملجينا بتراسيا الغربية باليونان، وفحوى السؤال أن كثيرين من بين المسلمين التقدميين باليونان شرعوا في لبس القبعة؛ متأثرين بإصلاحات كمال أتاتورك في تركيا المجاورة، وشعر المفتي أنه تحت ضغط، لاشتباه السلطات والرأي العام في تحيزه، فطلب من مفتي الديار المصرية فتوى معضدة لفتواه.

ويقول سليم - مستشهدًا بفتاوى للعلماء من قبله -: إن ارتداء القبعة لا يرقى مطلقًا إلى مصاف الردة أو الكفر؛ فمن يتشبه بغير المؤمنين يرتكب إثمًا، ولكنه ليس من الكبائر؛ لكونه غير مضاد لأي شيء مهم في الإسلام معلوم من الدين بالضرورة، فإن لبس المسلم القبعة لحماية رأسه من البرد أو من الحر، فإن ذلك من الحلال الصريح، ولا حرمة فيه على الإطلاق، والمسألة، كما ورد بالفتوى الترنسفالية تتعلق بنية المسلم؛ فيتعين عليه أن لا يرتدي القبعة لغرض تقليد غير المؤمنين.

وتشبه هذه الفتوى الفتوى الترنسفالية من وجه آخر؛ يتمثل في كونها صدرت ردًّا على ممثل لأقلية مسلمة في بلد مسيحي(٧٤)، ومعنى ذلك، أن سليم كرر ما جاء بالفتوى الترنسفالية، في وقت سيست فيه مسألة ارتداء القبعة في مصر، بنية تجريدها من التسيس ثانية، فهو يقول: القبعة ليست بالضرورة تعبيرًا عن أيّة هوية أو انتماء سياسي؛ بل هي مجرد غطاء للرأس.

وقد يخرج المرء بانطباع من فتوى ارتداء القبعة، بأن سليم كان يكتفي بمجرد استنساخ فتاوى محمد عبده، وهذا مجانب للصواب، والأحرى أنه كان يتبع منهاجيته، كما أنه كان يستلهم في إفتائه منهجية كل من ابن تيمية، وابن قيم الجوزية(٧٥)؛ فهما أيضًا - كما بينا من قبل - من النماذج المهمة التي تأسى السلفيون بها.

---

(٧٣) المنار ٢٧ ص٢٥ - ٣٢. انظر ترجمتها في: Oriente Moderno, 1926, PP.300 - 303.

(٧٤) Oriente Moderno, 12, 1932, P.140.

(٧٥) عبد العظيم ملوك وجلال فتح الله، مشايخ الأزهر في سطور، منبر الإسلام، العدد التاريخي: العيد الألفي للأزهر، (١٩٨٣م)، ص١٦٩ - ١٩٠، ص١٨٠.

ووصف كاتِبًا سيرته: عبد العظيم ملوك، وجلال فتح الله - منهاجيته بكونها مؤسسة على فهم راسخ لروح الشريعة وأغراضها العامة، وليس على الآراء الفقهية السائدة، على الرغم من معرفته العميقة بتلك الآراء؛ ففتاويه تذكر وجهات نظر مختلف الفقهاء عادة، وهي بذلك متفوقة على فتاوى محمد عبده في دقة الإعداد والتفصيل(٧٦).

وضمن سليم بعض رؤاه الخاصة بالاجتهاد في مقالة بعنوان: (الأحكام القطعية في مقابل الأحكام الظنية)، وبين سليم في تلك المقالة أن كثيرًا من الأحكام قطعية الثبوت؛ مثل: عدد الصلوات اليومية؛ ومن ثم لا تجوز المنازعة فيها، بمعنى عدم إخضاعها نهائيًّا للاجتهاد، أما **النوع الثاني** من الأحكام، فهي قائمة على الظن؛ مثل مدة العدة للمتوفى عنها زوجها، ومن ثم يلزم أن تكون على الدوام محلًّا للاجتهاد، وهذا التمييز مطروق من قبل، أما النقطة الأهم التي أثارها، فهي أن الاجتهاد لا يحسم أيّة قضية على نحو نهائي؛ فالمجتهد قد يخطئ؛ لأن لكل مسألة حكمًا صحيحًا واحدًا، إلا أنه طالما بذل غاية وسعه فلا تسريب عليه في الحكم الذي يوصله اجتهاده إليه، وكل المذاهب تتضمن أعدادًا ضخمة من الأحكام الاجتهادية، ومن المقطوع به أنها مجانبة للصواب في عدد منها، وهذا هو بالضبط السبب في وجوب بذل غاية ما بالوسع للجمع بين الأحسن منها جميعًا(٧٧).

ويناقش سليم في مقالة أخرى مفهوم (التعصب) الذي له في استعماله المعتاد دلالة سلبية، إلا أنه يميز بين التعصب السلبي المرتبط بالمذهب، والتعصب الإيجابي المرتبط بالإسلام؛ فلا مناص من اتباع الإسلام وشريعته والدفاع عنهما بكل همة.

ويطرح هنا بعض ملاحظات مهمة بخصوص أولئك الذين يدافعون عن

---

(٧٦) المرجع السابق، ص١٦٩ - ١٩٠، ص١٨٠ - ١٨١.

(٧٧) أعيد نشر هذه المقالة في كتاب صادر عن دار التقريب، القاهرة (١٩٦٦م)، ومرجعنا هنا هو: عبد العظيم ملوك وجلال فتح الله، مشايخ الأزهر في سطور، منبر الإسلام، العدد التاريخي: العيد الألفي للأزهر، (١٩٨٣م)، ص١٦٩ - ١٩٠، ص١٨٢.

الشريعة بالقول بخلوها من الشرور التي يتهمها مفكرون غربيون بها، وباحتوائها على الخير الاجتماعي المحتفى به في الغرب، ويقول: إن مثل ذلك المنحى يجعل الشريعة محلًّا للتكيف مع قيم العصور، وليس العكس.

ويضرب مثلًا لذلك بتعدد الزوجات الذي تقره الشريعة صراحة، في حين ينكره الآن بعض المدافعين عن الإسلام؛ فقد وقر النقد الغربي في قلوب أولئك المسلمين، بحيث اعتقدوا أن تعدد الزوجات هو أصل كل الشرور؛ لكونه يعطي المرأة وضعية في المجتمع، لا تتمشى مع الحضارة الحديثة، وهم يدفعون بأن القرآن لا يبيح تعدد الزوجات إلا بشرط أن يعدل الزوج بينهن، ولما كان ذلك في حكم المستحيل، فإن معناه هو أنه يحرمه، ويعقب سليم بقوله: إن هذا تفسير زائف، غايته ليست البحث عن حكم القرآن، بل مجرد شرعنة إلغاء تعدد الزوجات(٧٨).

ومن اللافت للنظر - بخصوص التعقيب الأخير لسليم - أن ذلك التفسير الذي يعارضه، قد روجه فريق آخر من السلفية؛ تأسيسًا على تفسير محمد عبده للآيات القرآنية ذات الصلة بهذا الموضوع، ويؤكد هذا التعقيب الصورة العامة لسليم بوصفه سَلَفيًّا على طريقته، وليس مقلدا لمدرسة محمد عبده؛ فقد تمكن سليم بالجمع بين عدم الاكتراث السلفي بالمذاهب، وبين المعرفة الواسعة بتلك المذاهب، من التدبر في المقاصد العامة لكتب الفقه، ومن هنا فإنه لم يسر بفكرة المصلحة العامة إلى نهاية منطقها، على نحو ما فعل بعض تلاميذ محمد عبده، بل تشبث بالتدقيق على نحو أكثر محافظة في المذاهب الفقهية، من أجل استجلاء جوهر المسألة من منظور الشريعة الإسلامية، وبعد تحقيق ذلك فحسب، يشرع في التفكير في كيفية تطبيقها عمليًّا في المجتمع المعاصر.

---

(٧٨) انظر نص هذه المقالة في: عبد العظيم ملوك وجلال فتح الله، مشايخ الأزهر في سطور، منبر الإسلام، العدد التاريخي: العيد الألفي للأزهر، (١٩٨٣م)، ص١٦٩ - ١٩٠، ص١٨٢.

المبحث الثالث

حسنين محمد حسنين مخلوف

(١٩٤٦ ـ ١٩٥٠، ١٩٥٢ ـ ١٩٥٤م)

خلف عبد المجيد سليم في منصب مفتي الديار المصرية، مفتي آخر متمكن وقوي الإرادة، هو حسنين محمد حسنين مخلوف (١٩٤٦ ـ ١٩٥٠، ١٩٥٢ ـ ١٩٥٤)[(٧٩)].

ولم تكن لمخلوف خلفية سلفية؛ بل كان مرتبطًا بمحمد بخيت وبتوجهه المناوئ للسلفية، بالإضافة إلى ارتباطه بالتصوف المنظم، ولم يكن مصلحًا مؤسَّسيًا. إلا أنه عاش في زمن ثورة، وصار مُفتيًا مؤثرًا برده عليها على طريقته الخاصة.

ولد حسنين مخلوف في حي باب الفتوح بالقاهرة، وتلقى تعليمه بالأزهر نفسه من نعومة أظفاره، وكان والده محمد حسنين مخلوف العدوي (١٨٦١ ـ ١٩٣٦م) عالمًا شهيرًا، كان كما سلفت الإشارة أول رئيس لمكتبة الأزهر العامة، ثم عين شيخًا للمعهد الأحمدي بطنطا، ومديرًا للأزهر[(٨٠)]، وكان ـ علاوة على ما سبق ـ هو شيخ الطريقة الصوفية الخلوتية بالقاهرة[(٨١)]،

---

(٧٩) انظر حول سيرة هذا المفتي: محمد حسام الدين، مفتي مصر الأسبق: حسنين محمد حسنين مخلوف، مجلة الأزهر: ٦٣، (١٩٩١م)، ص١ ـ ٣. وانظر أيضًا: علي أحمد الخطيب، رحم الله شيخنا حسنين محمد مخلوف، مجلة الأزهر: ٦٢، (١٩٩٠م)، ص٩٨١ ـ ٩٨٥. وانظر أيضًا دراسة في مجلدين: محمد حسنين مخلوف، الفتاوى الشرعية والبحوث العلمية، القاهرة دار الاعتصام، ١٩٨٥م، وانظر النعي المنشور له بالأهرام يوم: ١٦ إبريل (١٩٩٠م)، ص١، ويوم ١٧ إبريل ص١٢، ويوم ٢٠ إبريل ص١٤، ويوم ٢٢ إبريل ص٦.

(٨٠) وفقًا لما جاء في تقرير من السفارة البريطانية بالقاهرة، لم يكن محمد مخلوف يتمتع بالشعبية بوجه عام لدى توليه هذا المنصب بسبب محاولته إرغام الطلاب الذين حضروا الحلقات العلمية لمدة تزيد عن سبعة عشر عامًا على دخول الامتحانات. انظر:

Foreign Office Records, In: The Public Records Office dated ٤٠٨/١٧، ١٤١، ٥٣٠ November 17, 1913.

(٨١) حول سيرة محمد حسنين مخلوف العدوي انظر: محمد حسنين مخلوف العدوي، رسالة في فضل ليلة النصف من شهر شعبان، القاهرة: الحلبي، (١٩٧٤م)، ص٣ ـ ٤، ومحمد حسنين مخلوف، الفتاوى الشرعية والبحوث العلمية، القاهرة: دار الاعتصام، (١٩٨٥م)، ص٧ ـ ٨. وهي دراسة في مجلدين. وانظر أيضًا:

Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill, 1990, P.124.

ونشر في: (١٩٢٧ ـ ١٩٢٩م) رسالة في الدفاع عن الصلاة على الأنبياء وعلى أولياء الله الصالحين، ربما نشرها ردًا على أنصار الوهابيين في الحجاز[٨٢].

ودرس حسنين مخلوف على والده، ومحمد بخيت، ويوسف الدجوي والعديد من العلماء الآخرين غير السلفيين، وتخرج في مدرسة القضاء الشرعي عام: (١٩١٤م)، وعين في عام: (١٩١٦م) قاضًا، وتمرس في العقود التالية في نظام المحاكم الشرعية، إلى أن عين رئيسًا للمحكمة الشرعية بالإسكندرية عام: (١٩٤١م)، وسبق له العمل بعض الوقت في مهام خاصة بوزارة العدل، ثم نقل إليها عام: (١٩٤٢م)؛ ليعمل مشرفًا عامًا على المحاكم الشرعية، وحصل عام: (١٩٤٨م) على عضوية هيئة كبار العلماء.

وانفرد حسنين مخلوف بكونه الوحيد من المفتين الذي تولى منصب مفتي الديار المصرية مرتين؛ الأولى من ٥ يناير (١٩٤٦م)، حتى ٧ مايو (١٩٥٠م)، والثانية من ٢ مارس(١٩٥٢م) حتى ١٩ ديسمبر (١٩٥٤م)، والسبب المعلن لانتهاء ولايته الأولى هو بلوغه سن التقاعد (سن الستين)، ومع ذلك، فإن الملك فاروق عينه بذلك المنصب مرة أخرى بعد عامين من تقاعده، قبل قيام الثورة بشهور معدودات[٨٣].

وفيما بين ولايتي مخلوف، كان مفتي الديار المصرية هو: علام نصار (١٨٩١ ـ ١٩٦٦م)[٨٤]، وينفرد علام نصار بكونه مفتي الديار المصرية الوحيد الذي لم يدرس بالجامع الأزهر؛ فقد التحق فور اجتيازه لامتحانات التعليم الأولي بالمعهد الأحمدي بطنطا بمدرسة القضاء الشرعي، التي تخرج فيها عام: (١٩١٧م)، وعمل بعدها بالمحاكم الشرعية، حتى عام: (١٩٤٧م) حين عين بمنصب رئيس التفتيش القضائي بالمحاكم الشرعية وعضوًا بالمحكمة الشرعية العليا، وشغل منصب مفتي الديار المصرية، فيما بين ٢١ مايو (١٩٥٠م) و٢٣ فبراير (١٩٥٢م)، وأصدر (٢١٨٩) فتوى، بمعدل

---

(٨٢) أعاد المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية نشر تلك الرسالة عام: (١٩٧٤م). انظر:
Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill, 1990, P.124.

(٨٣) قرارًا تعيين مخلوف بمنصب المفتي مسجلان في سجلات دار الإفتاء، القرار الأول في الصفحة الأولى من السجل: ٦٥، والثاني بالصفحة الأولى من السجل: ٦٧.

(٨٤) انظر سيرته في: دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة، وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج٧ ص٢٦٨٩ ـ ٢٦٩٠.

(١٠٤) فتوى شهريًّا[٨٥]، ولم ينشر أية كتب أو دراسات، وربما يعرف بكونه هو المفتي الذي أفتى بحل الكوكاكولا والبيبسي[٨٦]، ومرد أهمية هذه الفتوى أن نصار نفسه استفتى معمل وزارة الصحة ليتثبت من خلو ذلك المشروب من الكحول ومن أية مواد مخدرة، وكما سنرى لاحقًا، فإن سيد طنطاوي طور ظاهرة استفتاء المفتي الخبراء، ودافع عنها في أواخر الثمانينيات.

وتجدر الإشارة إلى أن قرار تعيين مخلوف مفتيًّا للمرة الثانية كان محددًا بمدة عامين فقط، وتنحى في نهايتها عام: (١٩٥٤م). ولم يدر بخلد أحد إمكانية تمديد ولايته؛ لكونه من رجالات النظام القديم؛ فقد كان في الأربعينيات ملكيًّا مناهضًا للوفد وللشيوعية، وارتبط بعلاقة ما مع حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، وزوج ابنه من بنت حسن الهضيبي المرشد العام للإخوان المسلمين[٨٧].

وعلى إثر تقاعده من دار الإفتاء، عين حسنين مخلوف رئيسًا للجنة الفتوى بالأزهر، وكانت تلك بداية لنشاط ملحوظ له في مجال التعاون الإسلامي الدولي، وكما سلفت الإشارة، فإن مخلوف كان حاضرًا لدى تأسيس عبد الناصر والملك سعود منظمة المؤتمر الإسلامي؛ حيث التقى بالمفتي السعودي: محمد بن إبراهيم آل الشيخ، وتمخض ذلك الاجتماع الأول من نوعه مع علماء سعوديين محافظين عن تعاون مثمر استمر ثلاثين عامًا.

ففي عام: (١٩٦٢م) دعي مخلوف ليكون عضوًا بمجلس إدارة جامعة المدينة المنورة حديثة النشأة، كما كان هو أحد الأعضاء المؤسسين لرابطة العالم الإسلامي في نفس العام[٨٨]، وكان هو المصري الوحيد الذي وجهت

---

(٨٥) فتاويه مسجلة في السجلات ٦٣ ـ ٦٦ بدار الإفتاء. وقرار تعيين الملك فاروق له بالمنصب محفوظ بالصفحة الأولى من السجل ٦٣.

(٨٦) الأهرام ١١ سبتمبر (١٩٥١م). نقلًا عن:

Oriente Moderno, 31, 1951, pp.213 - 214.

(٨٧) في مقابلة شخصية أجريتها مع ابنه السفير السابق عبد الهادي مخلوف في مايو (١٩٩٤م)، ذكر لي أن البنا كان يأتي أحيانًا لتناول الغداء ببيت مخلوف في حلوان، وأن والده حزن بشدة لاغتيال البنا عام: (١٩٤٩م).

(٨٨) هذه المعلومة مستقاة من:

Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill, 1990, PP.157, PP.185 - 199.

إليه الدعوة آنذاك، بينما لم يصر عضوًا بأكاديمية الدراسات الإسلامية، التي هي منظمة مصرية دولية، إلا في عام: (١٩٦٨م)[٨٩].

وعلى مدى عقود كان مخلوف هو أرفع عالم مصري في رابطة العالم الإسلامي، كان مُكلفًا بمهام خاصة (مثل: إعداد تقرير عن الطائفة الأحمدية فيما بين عامي: ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧م)؛ بل إنه صار عام: (١٩٨٣م)، وقد بلغ سن الثالثة والتسعين، عضوًا في: مجمع فقه الفتوى التابع لها[٩٠].

وحصل مخلوف في ذلك العام على جائزة الملك فيصل العالمية لخدمة الإسلام[٩١]، وتوفي عن عمر يناهز المائة عام في الخامس عشر من إبريل عام: (١٩٩٠م)، وظل يدرس الحديث بمسجد الحسين في شهر رمضان حتى وفاته، كما ثابر على السفر للسعودية مرتين كل عام، وتستمد علاقته الوثيقة مع السعوديين، وبالأخص مع الملك فيصل شخصيًّا، أهميتها من توتر العلاقات بين مصر و المملكة العربية السعودية في العقد السادس من القرن العشرين.

إلا أن تلك العلاقة كانت لها تكلفتها؛ فقد اتسمت العلاقة بينه وبين الرئيس عبد الناصر بالشك المتبادل، نظرًا لعدائه السافر للشيوعية، ودفاعه القوى عن حق الملكية، وعلاقة أسرته بالإخوان المسلمين، وأصدر مخلوف عقب الثورة مباشرة، فتوى يدافع فيها عن حق الملكية، وبعث برسالة ساخطة إلى عبد الناصر حين شرع الأخير في مصادرة وتأميم الممتلكات الخاصة في أواخر الخمسينيات[٩٢]، وحين بقي مخلوف في مكة لعدة أشهر عام: (١٩٦٢م)، في ذروة أزمة الحج؛ نظرًا لاعتلال صحة زوجته، كتبت مجلة روز اليوسف تقول: إن السعوديين أعطوه نصف مليون جنيه، وأنه سينشق، وطيلة الستينيات كانت التهم تكال له ولعائلته بأنهم إقطاعيون رجعيون وأنهم أصهار للإخوان المسلمين.

وخلاصة القول: أن مخلوف كان واحدًا من أكثر العلماء المصريين

---

(٨٩) انظر المطلب الثالث من المبحث الأول من الفصل السادس حول رابطة العالم الإسلامي.

(٩٠) Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill, 1990, PP.364 - 366, PP.393 - 395.

(٩١) محمد حسام الدين، مفتي مصر الأسبق: حسنين محمد حسنين مخلوف، مجلة الأزهر ٦٣، (١٩٩١م)، ص٧٦٧.

(٩٢) وفق ما جاء على لسان ابنه في مقابلة شخصية أجريتها معه في مايو (١٩٩٤م).

نفوذًا بفضل علاقات قويَّة متينة بالخارج، ولم ينجح أي مفتي مصري سواه في أن يجعل من نفسه علمًا بارزًا في أجهزة الفتوى الدولية الجديدة، ومرد إحراز مخلوف مثل هذا النجاح بالخارج - في اعتقادي - هو اتصالاته المبكرة بالعلماء السعوديين ونزعته المحافظة، التي راقت لهم. ويقول شولز أنه تعرض عام: (١٩٧٨م)، لحملة وهابية مناهضة لموقفه المؤازر للتصوف، في الوقت التي رسخ فيه الوهابيون أقدامهم في مجال التعاون الإسلامي الدولي، وشرعوا في التدقيق في هوية حلفائهم[(٩٣)].

ورصد محمد حسام الدين في نعيه ما لا يقل عن (٢٧) دراسة له، وصف (١٣) منها بالمؤلفات الرئيسة، وهذه القائمة ليست حصرية؛ فقد كتب مخلوف باستفاضة طيلة حياته بدءًا بكتيب عن الرفق بالحيوان في الإسلام ألفه وهو طالب بالأزهر في الثامنة عشرة من عمره، ومن المدهش أن قائمة كتبه لا تتضمن غير عدد يسير من كتب الفقه، تقتصر على مجموعة الفتاوى وبعض الفتاوى المطولة؛ مثل تلك المتعلقة بالطائفة الأحمدية، أو بذكرى أربعين المتوفى، وتضم تلك المؤلفات العديد من الكتب حول موضوعات صوفية، أما أغلبيتها، فهي في مجالات الأخلاق والعقيدة ودراسات القرآن والحديث، وهي جميعًا تقريبًا مؤلفة بعد نهاية عمله مُفتيًا للديار المصرية، وأهم مؤلفاته هي تفسيره لكلمات القرآن الذي ألفه عام: (١٩٥٦م) الذي بين فيه معاني المفردات القرآنية وقدم تعريفات دقيقة لها، وأكمله لاحقًا بكتاب آخر عن المفاهيم القرآنية نشره بالمملكة العربية السعودية، وفي عام: (١٩٨٧م) قررت وزارة الشؤون الدينية الكويتية طبع الكتاب الأخير وتوزيعه م)جانًا[(٩٤)].

وأصدر مخلوف بوصفه مفتي الديار المصرية، ما لا يقل عن (٤٩٧٦) فتوى في ولايته الأولى و(٣٦٦٣) في ولايته الثانية، بإجمالي (٨٦٣٩) فتوى، بمعدل مبهر (١٠١) شهريًّا[(٩٥)].

---

(٩٣) Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill, 1990, PP.317 - 319.

(٩٤) عنوان الكتاب الأول: كلمات القرآن تفسير وبيان، القاهرة، (١٩٥٦م). وعنوان الكتاب الثاني: صفوة البيان لمعاني القرآن، مدينة الكويت، (١٩٨٧م).

(٩٥) هذه الفتاوى مسجلة بالسجلات: ٥٦ ـ ٦٢ بالنسبة للفترة الأولى، وفي السجلات: ٦٧ ـ ٧٢ بالنسبة للفترة الثانية، وأدخل مخلوف ابتكارًا مهما في السجلات، يتمثل في العناوين؛ فبدلًا من مجرد ذكر الفتاوى حسب التسلسل التاريخي لصدورها، شرع مخلوف في إنشاء سجل منفصل لفتاوى =

وفيما بين ولايتيه بدار الإفتاء، ألقى مخلوف دروسًا يومية في مسجد الحسين، الذي هو المسجد الأهم بالقاهرة، وأصدر فتاوى بأسبوعية منبر الشرق، ثم جمع تلك الفتاوى ونشرها في عامي: (١٩٥١)، و: (١٩٥٢م)[٩٦].

ومعنى ذلك هو أن مخلوف قدم فتاوى على نحو متواصل في الفترة من (١٩٤٦) حتى (١٩٥٤م)، ثم قدم بعد ذلك فتاوى من لجنة الفتوى منشورة بمجلة الأزهر، وتضمنت مجموعتا الفتاوى المنشورة من (١٩٥٠م) حتى: (١٩٥٢م) زهاء (٤١٨) فتوى، بعضها طويل نوعًا ما، وقليل منها مثير من وجهة نظر الإفتاء، وتدور أولى تلك الفتاوى حول فتاوى صدر الإسلام، وتستمد أهميتها من مجرد كونها مستقاة بحذافيرها من أعلام الموقعين لابن القيم، وهي تقرر أن الله في القرآن هو المفتي الأول، ثم يليه النبي، ثم يليه فقهاء الصحابة السبعة[٩٧]، وترد بعد ذلك قوائم المفتين من التابعين، ويؤكد مخلوف مرارًا وتكرارًا على أن من الإثم الفتوى دون معرفة كافية، وعلى وجوب أن يتروى المفتي ولا يتسرع في فتاويه[٩٨]، وتتكرر هذه الوصية في فتاوى أخرى؛ مثل تلك المتعلقة بالقرآن[٩٩].

ولمخلوف فتوى أخرى تتعلق بالإفتاء، تدور حول التقليد[١٠٠]، يقرر فيها أن أساس الشريعة وارد في القرآن والسُّنَّة، ومنهما يستنبط أساسان

= الوقف، وأضاف إليها خلفه حسن مأمون سجلًا منفصلًا حول الميراث، وأضاف خلف آخر هو: أحمد محمد عبد العال هريدي سجلًا منفصلًا للفتاوى المقدمة للسلطات العامة، وبذا صار هناك الآن أربعة سجلات مختلفة متوازية بنوعيات مختلفة من الفتاوى، أما الابتكار الثاني الأقل أهمية فهو الأختام؛ فكل فتاوى مخلوف مذيلة بختمه وختم كاتبها.

(٩٦) تم تحرير تلك الفتاوى وتفصيلها عام: (١٩٦٥م). انظر: محمد حسنين مخلوف، الفتاوى الشرعية والبحوث العلمية، القاهرة: دار الاعتصام، (١٩٨٥م)، ص٩ ـ ١٠. وهي دراسة في مجلدين.

(٩٧) وهم: عمر وعلي وعبد الله بن مسعود وعائشة وزيد بن ثابت وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر.

(٩٨) محمد حسنين مخلوف، الفتاوى الشرعية والبحوث العلمية، القاهرة: دار الاعتصام، (١٩٨٥م)، ص١١ ـ ١٧. وهي دراسة في مجلدين.

(٩٩) المرجع السابق، الفتوى الخامسة (ص٢٥) والفتوى السابعة (ص٢٩)، ويكشف استهلال الفتوى الأخيرة عن التزام مخلوف وحماسه، حيث يقول: «قرأت اليوم بالصحيفة، وأنا بفراش المرض...».

(١٠٠) محمد حسنين مخلوف، الفتاوى الشرعية والبحوث العلمية، القاهرة: دار الاعتصام، (١٩٨٥م)، ص٦٣ ـ ٦٩. وهي رد على سؤال من شيخ من بيروت.

آخران: إجماع المجتهدين، والقياس، والسؤال هو: كيف يتم التوصل إلى تلك الأحكام الصحيحة؟ هنا يختلف العلماء في نقاط كثيرة، بيد أن الكافة متفقون على أن العلماء وحدهم هم من يستطيعون استنباط تلك الأحكام عبر الاجتهاد؛ بدليل قول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۚ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

من ثم فإن التقليد هو الملاذ الطبيعي للمسلم العامي بالرجوع إلى العالم، ولا غضاضة في ذلك، ولكن هذا لا يعني أن علي العالم أن يحصر نفسه في حدود مذهب؛ بل من الجائز حتى للمسلم العادي أن يتبع مذهبًا في مسألة، ويتبع مذهبًا آخر في مسألة أخرى، بمعنى أن له أن يمارس التخير، ويضيف مخلوف قوله: إن هذا أمر متعارف عليه، فالرأي السائد على الدوام في المذاهب ذاتها أنه لا مذهب للعامي، ومع ذلك فإنه لا يحق له أن يتبع مذهبًا ثم يتحول فجأة إلى مذهب آخر لاحقًا، في نفس المسألة.

وكما هو ملاحظ، فإن مخلوف يدافع في تلك الفتاوى عن سلطة العلماء في ظل منافسة متصاعدة من مسلمين عاديين يعتقدون أن بمقدورهم فهم دقائق الشريعة الإسلامية، وتشير معالجته لمسألة التقليد إلى أنه يرى أن العلماء هم وحدهم المتخصصون في الشؤون الشرعية الإسلامية، وهو توجه يمكن وصفه بكونه معاديًا للسلفية.

ويبدو أن مخلوف تلميذ وفي لبخيت؛ فهما لم تتشابه مهنتهما فحسب، بل نشر كل منهما عددًا كبيرًا من الرسائل والكتيبات تتضمن تفسيرًا فقهيًا لقضايا العصر، والأهم) من ذلك، أن كليهما انحاز إلى العلماء المحافظين المجاهدين من أجل الحفاظ على طرق الحياة الإسلامية، في وقت مال فيه كثير من العلماء الآخرين إلى تبني طرائق الحياة الجديدة، وتحمس مخلوف لإصدار فتاوى حول الكثير من القضايا الخلافية المعروفة، نذكر من بينها إدانته لارتداء القبعة، وترجمة معاني القرآن(١٠١).

---

(١٠١) انظر فتواه بخصوص القبعة في:

Abdelhamid Muhammad Ahmad, Die Auseinandersetzung Zwischen al - Azhar und der modernistischen Bewegung in Agypten, Hamburg, 1963, P.21, notes 4.

أما مسألة ترجمة معاني القرآن فنشر بخصوصها دراسة كاملة بعنوان: كلمة حول ترجمة القرآن الكريم، القاهرة: الحلبي، (١٩٣٢م). وهي واردة أيضًا في دراسة عبد الحميد محمد المجيد المذكورة.

ومن غير الواضح بالمرة، إلى أي مدى وافق مخلوف والده في معاداة الوهابية، وفي ميوله الصوفية؛ فقد نشر مخلوف عدة كتب حول موضوع التصوف، وتعلم أساسيات التصوف على يد شيخ والده أحمد أبو الوفا الشرقاوي الخلوتي، ولكنه لم يحدث أن أخذ بيعة، وتحكي حفيدته أنه قال لها: إنه كان يتمنى الانشغال بدرجة أكبر بالتصوف، ولكنه قرر تكريس حياته للدنيا(١٠٢).

وتعالج فتاوى عديدة له مسألة زيارة القبور وما شابهها من الممارسات التي يشجبها الوهابيون، في حين يدافع الصوفيون عنها، وينتقد مخلوف في تلك الفتاوى بوجه عام مراسم صوفية؛ مثل شعائر الأخوة الصوفية في احتفال قافلة الحج(١٠٣)، وله أيضًا فتواه المطولة الصادرة عام: (١٩٤٧م) بدار الإفتاء حول مأتم ذكرى أربعين الميت، التي نشرت بالصحف وفي كتيب خاص، والتي يعلن فيها أن كل تلك الطقوس محرمة، ولكنه يختمها بالثناء على شعيرة زيارة الرجال للقبور(١٠٤)، وأخيرًا، يدافع مخلوف في فتوى أخرى عن طرق الأخوة الصوفية، ضد هجمات جماعة الإخوان المسلمين المطالبين بإقصائها(١٠٥).

ومن نماذج فتاوى مخلوف بدار الإفتاء: تلك الفتوى الخاصة بحق المرأة في التصويت، التي يمكن إرجاع تاريخ صدورها إلى حدث معين، ومقارنتها بفتوى حول نفس الموضوع صادرة عن لجنة الفتوى بالأزهر؛ فكلتاهما ترجع إلى عام: (١٩٥٢م)؛ حين نظمت الحركة النسوية المصرية بقيادة منظمة (بنات النيل) بريادة دريه شفيق، مسيرة إلى البرلمان في إبريل

---

(١٠٢) Interview with Sanaa Steltze, Cairo, May 1994.

(١٠٣) مثل تقبيل زمام أول جمل في القافلة، والطواف حول سرادق المحتفى بهم، وتلاوة الفاتحة أمامهم بصوت عال، وما شاكل ذلك. انظر: عبد المنعم محمد خفاجي، الأزهر في ألف عام، المطبعة المنيرية، (١٩٥٤م)، ج٣ ص٦٩ ـ ٧٠.

(١٠٤) دار الإفتاء، سجل ٥٨ ص٢٥٧ ـ ٢٧٧. ونشرت تلك الفتوى في مطبوع: حسنين محمد مخلوف، حكم الشريعة الإسلامية في مأتم ليلة الأربعين، القاهرة: الحلبي، (١٩٤٧م).

(١٠٥) De Jong, Fred, Turuq and Turuq - Oppositionin 20th century Egypt, In: Proceeding of the Fifth Congress of Arabic and Islamic Studies, Edited by; Rundgren, Leiden: Brill, 199075, PP.84 - 96, P.90.

وانظر بالنسبة لموقف مخلوف من التصوف:

Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill, 1990, P.124.

(١٩٥٢م) مطالبة بمنح المرأة حقوقها السياسية[١٠٦].

ويستهل مخلوف فتواه بتقرير أن الإسلام منح المرأة الحق الكامل في المشاركة في بناء المجتمع على أساس الدين، لكن في نطاق الفروق الطبيعية بين الجنسين[١٠٧].

والمرأة حرة وواجب عليها مثلها مثل الرجال أن تلتمس الحكمة والعلم، وبجانب ذلك فإن ما قد يسمى الشأن الحياتي مكرس لها بوجه خاص، لواجبها الخاص في البيت والأسرة.

وحفظ الإسلام شرف المرأة وكرامتها؛ بحجبها عن الحياة العامة بكل زيفها وابتذالها، وحرم عليها الخلوة بغير ذي محرم، أو أن تبدي زينتها، وغير مأذون لها بالاختلاط بالرجال، أو التشبه بما اختص الله به الرجال، وهذه هي علة عدم إلزامهن بصلاة الجمعة، ولزوم مصاحبة محرم لها لأداء الحج، كما لا يجوز لها الأذان للصلاة، ولا إمامة الرجال في الصلاة، ولا المشاركة في الحرب.

ويستشهد مخلوف هنا بحديث يقرر أن جهاد المرأة في بيتها، دافعًا بأن أزواج النبي هن القدوة الحسنة لكل المسلمات، وينقل آيات من القرآن يؤمرن فيها بالاحتجاب عن الرجال، وبأن يدنين عليهن من جلابيبهن، ويستدل كذلك بحديثين نبويين، يقرر أولهما أنه لا يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة، ويقرر الثاني أن الله تعالى يلعن النساء المتشبهات بالرجال.

ويقول مخلوف: إن الشواهد من القرآن والسُّنَّة لا حصر لها، والمسألة برمتها واضحة إلى حد الابتذال، فالشريعة ـ ببساطة ـ لا تعطي المرأة حق التصويت ولا الحكم؛ لأن هذه حقوق للرجال، أضف إلى ذلك، أن ذلك لصالحها الخاص؛ لأنه يحميها من التبرج. وهذا هو السر في أن المرأة لم

---

(١٠٦) حصلت المرأة المصرية على حق التصويت عام: (١٩٥٦م)، عقب فترة من النشاط والضغط النسوي، الذي بلغ ذروته في الإضراب عن الطعام الذي نظمته منظمة (بنات النيل) فيما بين (١٢ و١٩) مارس (١٩٥٤م). انظر:

Gordon, Joel, Nasser, s Blessed Movement, Oxford University Press, 1992, P.148.

(١٠٧) هذه الفتوى مثبتة بدار الإفتاء في السجل: ٦٧ ص١٨٥ بتاريخ ٤ مايو (١٩٥٢م). وهي منشورة ضمن: عبد المنعم محمد خفاجي، الأزهر في ألف عام، المطبعة المنيرية، (١٩٥٤م)، ج٣ص٥٩ ـ ٦١.

تنل مثل تلك الحقوق في عهد النبي، ولا في عهود الخلفاء، ومع كل هذا فإن حفنة يسيرة من النساء تحاول الآن انتهاك حرمة هذا الميدان الأخير للرجال، ودخول البرلمان بكل ما يتضمنه ذلك من اجتماعات، وحملات انتخابية، ومجالس، واحتفالات، وسفر؛ بل إنهن يُردن أن يكن قضاة بين الرجال، ويعني هذا ترك البيت والأطفال، وهو أمر لا يطاق، ليس من منظور الإسلام فحسب، بل من منظور الأغلبية العظمى من المصريات.

وتصل فتوى لجنة الفتوى بالأزهر إلى نتيجة مماثلة، ولكن بطرح مختلف للحجة؛ فهي تبدأ بالتمييز بين الحق في عضوية البرلمان والحق في التصويت، وتقرر أن للولاية صورتين: عامة وخاصة، ويتساوى الرجال والنساء في الولاية الخاصة على الممتلكات الخاصة، أما الولاية العامة (السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية)، فهي مجال قاصر على الرجال؛ بدليل قول النبي ﷺ: «**لا أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة**».

ويتأكد ذلك بما نعرفه عن الجنسين؛ فلو صح التماثل بين الرجل والمرأة في الذكاء، فإنه يصح بذات الدرجة أن قواها وقدرتها العقلية على تشكيل رؤًى والنضال من أجل قضية تضعف من وقت مبكر بالنظر لما لديها من عواطف الأمومة وانشغالها بتربية الأطفال، وبالتدريج تصير لعواطفها اليد الطولى، مما يجعلها عرضة لأن «تحيد عن الصواب والعدل»، ويقرر القرآن أن ذلك مشاهد حتى بالنسبة لأمهات المؤمنين، وهذا هو سر جعل القرآن شهادة المرأة على نصف شهادة الرجل.

ثم تتضمن الفتوى قائمة بمواقف أخرى حقوق المرأة فيها أقل من حقوق الرجل. وتخلص اللجنة إلى عدم جواز تولي المرأة منصبًا عامًا، إلا أن لها الحرية الكاملة في شغل وظائف أخرى خارج المنزل، أما بالنسبة لحق التصويت، فترى اللجنة أن لا شائبة متأصلة في حق المرأة في التصويت، غير أن مرد مطالبتهن به الوحيد هو أن يكون سبيلًا لحصولهن على مناصب عامة، لعلمهن أنه بمجرد أن يكون لأصواتهن وزن، فإنهن سيشققن سبيلهن بسرعة إلى البرلمان، وهو بذلك ذريعة إلى محرم؛ ومن ثم يتعين تحريمه هو نفسه؛ فإعطاء المرأة حق التصويت بمثابة أول الغيث(١٠٨).

(١٠٨) عبد المنعم محمد خفاجي، الأزهر في ألف عام، المطبعة المنيرية، (١٩٥٤م، ج٣ص٦١ ـ ٦٩.

ويشير موجز الفتويين إلى فرق بين مفتي الديار المصرية ولجنة الفتوى بالأزهر؛ ففتاوى لجنة الفتوى تنشر بمجلة الأزهر، وتجنح من ثم لأن تكون ذات مسحة أكثر أكاديمية، مكتسية بمعرفة معينة بالفقه الديني، ومن الملاحظ في هذه المسألة أن فتوى الأزهر تقع في ثمان صفحات مقابل وقوع فتوى مخلوف في ثلاث صفحات، كما أنها أكثر منهجية، وأقل عاطفية، وهي تقدم تفسيرًا اجتماعيًا نفسيًا لذهنية المرأة توضح علة عدم قبول القرآن والسُّنَّة إسناد المناصب العامة لها.

وبإقرارها بعدم وجود دليل ديني ضد منح المرأة حق التصويت، فإنها طرحت حجة «فتح مسرب الفيضان»، مقررة عدم إمكانية السماح به؛ لكونه سيقود إلى كل المحرمات الأخرى، وبالمقابل، فإن مخلوف استدل بقائمة طويلة من آيات القرآن، تبين وجوب أن تقر المرأة في بيتها، ولم يميز بين حق التصويت وعضوية البرلمان، أو العمل خارج المنزل، وأخيرًا: فإن المفتي استدعى مسألة شرف الأنثى وكرامتها، بدرجة أكبر بكثير منها في فتوى الأزهر.

وتقدم فتوى أخرى من دار الإفتاء دليلًا على عدم الاستعداد للاستسلام لضغط قوى التحديث؛ فقد سئل مخلوف في استعلام سري من وزارة الشؤون البلدية: ما إذا كان من الجائز حرق جثمان الميت في حال انتشار الأوبئة، أو إن ذلك مشروط بوصية المتوفى(١٠٩)، وأجاب بحرمة ذلك، وربما كان محمد حسام الدين مُحقًّا في ملاحظته أن ذلك السؤال كان مفخخًا؛ فالمستفتي كان يأمل في التذرع بحالة الوباء المقيتة، في الحصول على إذن من المفتي، يمكن تمديده تدريجيًا إلى قبول أكثر عمومية، لترميد جثث الموتى بوصية المتوفى(١١٠).

ويصف رينهارد شولز مخلوف بأنه سلفي؛ استنادًا إلى عمله برابطة العالم الإسلامي(١١١)، وقد يكون هذا الوصف ملائمًا في سياق التعاون

---

(١٠٩) دار الإفتاء، سجل ٧٠ ص٤٤١ بتاريخ ٢٩ يوليو (١٩٥٣م).

(١١٠) محمد حسام الدين، مفتي مصر الأسبق: حسنين محمد حسنين مخلوف، مجلة الأزهر ٦٣، (١٩٩١م)، ص١ ـ ٣، ص٧٨٨.

(١١١) Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill, 1990, P.192.

الإسلامي الدولي؛ حيث إنه من الواضح أنه ليس من السلفيين الجدد ولا من الوهابيين، ومع ذلك، فإنه ليس ثمة ما يجمع بين مخلوف في السياق المصري، وبين كبار السلفيين من أمثال شلتوت وسليم؛ فقد اتخذ موقفًا مُضادًّا لموقف السلفيين من القضايا المعاصرة، وكان على سبيل المثال معارضًا عنيدًا لتنظيم النسل، الذي اعتبره فخًّا نصبه أعداء الإسلام(١١٢).

والصواب في رأيي هو وصف عبد الحميد محمد أحمد له بأنه أزهري في تصوره البالغ التبسيط للفرق بين السلفيين والأزهريين(١١٣)؛ فقد تحالف مخلوف مع القوى المحافظة بالأزهر، وتبنى - فيما يتعلق بقضية التصوف - رؤية إصلاحية معتدلة، والأهم من ذلك أنه ثابر على التأكيد على دور العلماء والدفاع عن التقليد، وعلى القول بأن من واجب الكافة اتخاذ كبار العلماء مرشدين وأسوة حسنة في حياتهم، وكما ورد بنعي رجب البنا له، فإن مخلوف شعر بخيبة أمل كبيرة لعدم قيام العلماء بالدفاع الواجب الكافي ضد هجمات وانتقادات شباب الإسلاميين العوام في عام: (١٩٧٠)(١١٤).

الخلاصة: ثمة فارق صارخ بين عبد المجيد سليم وحسنين محمد مخلوف؛ فلم يقف الأمر عند حد أن كلا منهما أصدر فتاوى مناقضة لفتاوى الآخر بخصوص عدد من القضايا؛ (منها على سبيل المثال مسألة: ترجمة القرآن)؛ بل تعداه إلى اختلاف رؤية كل منهما للإفتاء:

ففي حين تمثل مشروع سليم في حصر الإفتاء في حدود الفقه التقليدي، مع توظيف التقريب الموسع بين المذاهب (الشامل للمذهبين الشيعي والزيدي)؛ للخروج بنسخة من الشريعة الإسلامية متمشية مع احتياجات العصر، فإن مخلوف نظر إلى الشيعة بدونية، ولم يكن من مؤيدي دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، ولم يكن يناضل من أجل الإصلاح، بل لمنع حدوث العديد من التطورات الاجتماعية التي اعتبرها مناهضة لروح الإسلام، وسعى من أجل تقوية الوضع الإسلامي، إلى تعزيز الشعور الديني

---

(١١٢) Oriente Moderno 33, 1953, P.402.

(١١٣) Abdelhamid Muhammad Ahmad, Die Auseinandersetzung Zwischen al - Azhar und der modernistischen Bewegung in Agypten, Hamburg, 1963, PP.144 - 147.

(١١٤) الأهرام ٢٢ إبريل (١٩٩٠م)، ص٦.

والنزعة الروحية بين المصريين، مع الإصرار في نفس الوقت، على احتكار العلماء للشأن الديني، وعلى حد ما اطلعت عليه من مصادر، فإن مخلوف كان حريصًا على أن يكون مناهضًا للحداثة أكثر من أي مُفتٍ آخر للديار المصرية.

وخلاصة: القول: أن بعض المفتين تبنوا الخط الإصلاحي لمحمد عبده، بينما رفضه آخرون؛ من أمثال بخيت، ومخلوف، ورَأَسَ كل من سليم ومخلوف لجنة الفتوى بالأزهر، كما كان كلاهما عضوًا بهيئة كبار العلماء، ولم ينظر مفتو الديار المصرية إلى تلك الهيئات الأخرى على أنها منافس جاد لها في الإفتاء.

وعلى أيّة حال: فإنهما استخدما دار الإفتاء في إصدار آلاف الفتاوى، وفي الإفصاح عن رايهما في الحوار العام، سواء بالصحف أو في مجلة المحاماة الشرعية، ويبدو أن أزمة (١٩٢٨م) قد انتهت، ولم يعودا ينظران إلى منصب مفتي الديار المصرية على أنه وثيق الصلة بالمحاكم الشرعية، وعلى العكس عمل كلاهما في إطار هيئة كبار العلماء، معتبرين نفسيهما مرجعية حقة في الشؤون الدينية، وكان مخلوف على وجه الخصوص ينكر أن يكون للمسلم العامي أي حق في الحديث في المسائل الدينية.

وتصادم هذا التوجه مع السلفيين الجدد؛ الذين كانوا قد أصبحوا آنذاك معروفين دوليًّا وعلى درجة عالية من التنظيم، ومن الواضح أن بروز جماعة الإخوان المسلمين أدت إلى درجة أكبر من التطابق بين العلماء، على الأقل بالنسبة لمفتي الديار، مع الحكومة والدولة، حتى وإن ظلوا ينظرون إلى أنفسهم على أنهم ممثلين للشعب، وسيبدو هذا التطور أكثر جلاء مع تزايد سيطرة الدولة على المؤسسات الدينية بعد الثورة؛ ففي حين كان لا يزال بوسع سليم في الأربعينيات أن ينتقد الملك، ويفوز بالتالي بامتنان اللاعبين السياسيين بالبرلمان، فإنه لم يعد هناك متسعًا لمثل تلك المناورة في دولة ما بعد الثورة.

الفصل الخامس

المفتون في طور الأفول (١٩٥٤ ـ ١٩٧٨م)

المبحث الأول

الثورة والإصلاح بالأزهر

المطلب الأول: قانون الأزهر (١٩٦١م)

تمخضت ثورة (١٩٥٢م)، وصعود عبد الناصر إلى سدة السلطة عام: (١٩٥٤م) عن تحولات مهمة في حظوظ العلماء؛ فبعد فترة من الاستقرار بات واضحًا أن التوازن المعقد بين الملك والبرلمان والبريطانيين، قد ولى مفسحًا السبيل لظهور بنية أكثر بساطة، يمسك في ظلها الضباط الأحرار والجهاز البيروقراطي المتنامي بزمام السلطة.

وصبت هذه التحولات في صالح الفصيل السلفي المعتدل من العلماء في المجال الديني؛ فبعد المجابهة التي وقعت عام: (١٩٥٤م) التي قمعت فيها الحكومة الجديدة جماعة الإخوان المسلمين، ضعفت شوكة السلفيين الجدد بشدة، ودفع نظام الحكم الجديد بقادتها إلى المنفى، واتخذ بعض أعضاء الجماعة المنفيين ملاذًا بالحجاز، بينما سجن آخرون، بل إن حفنة منهم كان مصيرها الإعدام، على رأسهم سيد قطب؛ الذي أعدم عام: (١٩٦٦م)، وصار من كانوا مقربين من الملك محل ريبة وعدم اعتبار، وكان أغلبية هؤلاء من العلماء التقليديين الأقحاح أو من المنتمين لبعض الدوائر الصوفية.

وفي المقابل، صار كبار السلفيين بمثابة الشريك المناسب لنظام الحكم الجديد المتطلع إلى المؤازرة والشرعية، حيث إنهم كانوا ينادون بإصلاح الأزهر على مدى عقود، وينتقدون نمط حياة الملك فاروق، واتجاهه سهل

الانقياد، وكان من بين المجاهرين بهذا الرأي وأصحاب العقول الإصلاحية: المفتي السابق عبد المجيد سليم، الذي عين شيخًا للأزهر عام: (١٩٥٠م)، ولكنه أقيل من منصبه فجأة في العام التالي على إثر انتقاده للملك[١]، ومن بينهم أيضًا: محمود شلتوت المفتش العام للأزهر، والناقد الصارم لفاروق، وفي فترة توليه منصب شيخ الأزهر فيما بين عامي: (١٩٥٨) و(١٩٦٣م) تم إصلاح جوهري للأزهر، في نهاية المطاف، وكما سلفت الإشارة، كان هؤلاء العلماء وراء إنشاء دار التقريب بين المذاهب الإسلامية في أواخر العقد الرابع من القرن العشرين، وأبدوا استعدادًا للتعاون العلمي الدولي؛ مما جعلهم مناسبين تمامًا لدعم طموحات عبد الناصر السياسية الخارجية[٢].

وتمثل العمود الفقري لعمل الضباط الأحرار، في الطموح إلى توحيد بلد تفتت إلى طبقات وجماعات مصالح، بإطلاق برامج طموحة لتحسين أوضاع الفقراء وغير المتعلمين، فضلًا عن مشروع صارم لتمصير ثم لتأميم الصناعة ورأس المال، وقد كان لتأميم الوقف ـ بوصفه واحدًا من الإصلاحات الرامية إلى إلغاء الامتيازات الاقتصادية ـ: تأثير عميق على العلماء والمؤسسات الدينية في مصر.

أما التحرك المهم **الثاني** الذي أقدمت عليه الحكومة الثورية الجديدة، فهو إصدار قانون (٢١) سبتمبر (١٩٥٥م) القاضي بالإلغاء المبرم للمحاكم الشرعية؛ اعتبارًا من أول يناير (١٩٥٦م)[٣]، ولم يصاحب ذلك إدخال تغيير على قوانين الأحوال الشخصية التي كانت مطبقة بالمحاكم الشرعية، ولا تسريح العاملين الشرعيين الذين كانوا بها، كل ما في الأمر أنهم تم إدراجهم ضمن المحاكم الوطنية في نظام قانوني قومي موحد.

وتم إغلاق دور المحاكم الشرعية، وإنهاء القانون الخاص بالمسيحيين واليهود، وما يسمى: المحاكم الملية، ونقل القضاة إلى المحاكم العلمانية،

---

(١) Lemke, Wolf - Dieter, Mahmud Shaltut, (1893 - 1963), Und die Reform der Azhar, edited by: Falaturi, Islam Und Abendland, Frankfurt, Verlag Peter D. Lang, 1980, P.156.

(٢) Ibid, P.163.

(٣) Safran, Nadav, The Abolition of the Shar, I Courts in Egypt, 1 - 2Muslem World48, 1958, PP.20 - 28., PP.125 - 135. Sfeir, g. n., The Abolition of Confessional Jurisdiction in Egypt. The Middle East Journal 10, 1956, PP.248 - 256.

ليتولوا النظر في قضايا الأحوال الشخصية، وظلت هناك ـ مع ذلك ـ قضايا تعالج في تلك المحاكم وفق ديانة أطرافها (المادة ٦)، وبموازاة ذلك، ألغيت نقابة محامي المحاكم الشرعية، مع دمجهم في نقابة المحامين العامة، ومنحهم حق الترافع في كل القضايا، تمامًا كما صار من حق المحامين العاديين الترافع في قضايا الأحوال الشخصية.

وتمثل أثر القانون الجديد في أن العمل في مجال قانون الأحوال الشخصية، والذي كان حكرًا على خريجي الأزهر ـ: بات مفتوحًا أمام خريجي الجامعات الأخرى[٤]، وقوبل هذا القانون باستياء بالغ في الدوائر الإسلامية، التي اعتبرته موجهًا ضدها، ومن جهة أخرى، فسر ذلك القانون في أوساط الأقليات غير المسلمة على أنه ضربة قاسمة لوضعيتهم المستقلة والمتكافئة؛ حيث لم ينقل قضاتهم إلى نظام المحاكم الوطنية[٥]، ويبدو أن الهدف الذي أرادته الحكومة من وراء ذلك هو إقامة بنية محاكم موحدة وفعالة ويمكن السيطرة عليها؛ فالحكومة كانت مهتمة بوضوح بتجسير الفجوة بين نظام قانوني وتعليمي إسلامي ونظير له غير إسلامي، كانت تتعمق في ظل وجود مؤسسات قانونية وتعليمية متوازية.

ولا يخفى أن كافة المفتين كانت لهم حتى ذلك الحين خلفية في المحاكم الشرعية، ويعتبرون العمل بها جميعًا دون استثناء وظيفة جيدة، تنتهي بهم رؤساء للمحكمة الشرعية العليا بالقاهرة، توطئة لتقلدهم منصب مفتي الديار المصرية، ولما كان تعيينهم بذلك المنصب لا يتم إلا بعد قطع شوط طويل في خدمتهم الوظيفية، ، لم يرأس دار الإفتاء مفتون لم تكن لهم خلفية بالعمل كقضاة شرعيين، إلا اعتبارًا من العقد الثامن من القرن العشرين.

وربما يعتبر إلغاء المحاكم الشرعية، من زاوية ما، تعزيزًا لمنصب مفتي الديار (الذي كان مجردًا على أية حال من أي دور في النظام القضائي)، بالنظر إلى نقل ثلاث مهام عامة كانت سلفًا لرئيس المجلس الشرعي الأعلى

(٤) Ziyadeh, Farhat, Lawyers, the Rule of Law, and Liberalism in Modern Egypt, Stanford: Hoover Institution Publications, 1968, PP.60 - 61.

(٥) Sfeir, g. n., The Abolition of Confessional Jurisdiction in Egypt. The Middle East Journal 10, 1956, PP.248 - 256, P.246.

بالقاهرة إليه، وسوف نناقش هذه المهام الثلاث في نهاية هذا الفصل.

ويتعين النظر إلى القانون (١٠٣) لعام: (١٩٦١م) الخاص بإعادة تنظيم الأزهر، على أنه جزء من محاولة الحكومة السيطرة على القطاع الديني، وتوحيد النظام التعليمي وتبسيطه، الذي تعرض ـ مثله مثل المحاكم ـ لأمد طويل، للتفتيت إلى نظام قومي وخاص وإسلامي، فبجعل التعليم الأزهري مكافئًا للتعليم الوطني العام، تم كسر عزلة النظام الديني، حيث صار بإمكان الطالب دخول الأزهر بعد إنهاء دراسته الثانوية، أو العكس، وعلاوة على ذلك: أرادت حكومة عبد الناصر توظيف الأزهر ظهيرًا إسلاميًّا لها في سياستها الخارجية.

ويبين ولف ديتر ليمك على نحو مقنع، وجوب عدم النظر إلى ذلك القانون على أنه بمثابة قطيعة كاملة مع التقليد الأزهري السابق، القائم على الإملاء من أعلى؛ باستيعاب حفنة من العلماء المتملقين، بل على أنه انفراجة أخيرة للسلفية المعتدلة ولخططها الإصلاحية القديمة(٦)، وبذا تحول السلفيون المعتدلون من فصيل خارج مجال الدولة بالكلية، إلى فصيل مندمج تمامًا في جهازها، وفي صدارة الممثلين لتصورها للإسلام، فمن أبرز السلفيين الذين شاركوا في صياغة مشروع ذلك القانون الجديد: محمود شلتوت(٧)، ومحمد البهي(٨)، وأحمد حسن الزيات(٩).

وتقرر ديباجة ذلك القانون الجديد أن غايته هي الحفاظ على هوية الأزهر بوصفه حامي حمى التراث الإسلامي، المسؤول عن دراسته وتقديمه ونشره(١٠)، وأولى ذلك القانون عناية خاصة بالأنشطة الدعوية بالداخل

---

(٦) Lemke, Wolf - Dieter, Mahmud Shaltut, (1893 - 1963), Und die Reform der Azhar, edited by: Falaturi, Islam Und Abendland, Frankfurt, Verlag Peter D. Lang, 1980, P.166 - 167, PP.225 - 226.

وتجدر الإشارة إلى أن وجهة نظره هذه مضادة لوجهة النظر السائدة، المؤسسة على كتابات دانيال كرسيليوس.

(٧) شيخ الأزهر (١٩٥٨ ـ ١٩٦٣م).

(٨) مدير الأزهر وكان البهي عضوًا سابقًا بالإخوان المسلمين، ألف أطروحته التي نال بها درجة الدكتوراه بالألمانية عن محمد عبده، وشغل لاحقًا منصب وزير الأوقاف.

(٩) رئيس تحرير مجلة الأزهر.

(١٠) أعيد طبع هذا القانون في: وزارة الأوقاف، الأزهر، تاريخه وتطوره، القاهرة، (١٩٦٤م)، ص٤٧٧ ـ ٥٠٣.

والخارج، ومن التجديدات التي أدخلها القانون، إنشاء كليات جديدة من قبيل كليتي الطب والعلوم، على غرار ما كان الحال في الثقافة الإسلامية في العصور الوسطى، وبرز مفهوما: «التراث» و«الثقافة»(١١)، وحلا بدرجة ما محل مجال الشريعة واللغة، الذي انحسر ببطء منذ بدء صدور القوانين في مستهل القرن العشرين.

وأعاد ذلك القانون تنظيم الأزهر؛ بحيث أصبح ينقسم إلى خمس هيئات: المجلس الأعلى، ومجمع البحوث الإسلامية، وإدارة الثقافة والبعوث الإسلامية، وجامعة الأزهر، والمعاهد الأزهرية، ولكل من الهيئتين الأخيرتين مدير، ولم تستوعب المعاهد الأزهرية مئات الكتاتيب والمعاهد التي وضعت تحت إشراف الأزهر من بداية القرن العشرين وحسب، بل ضمت العديد من المعاهد الخاصة التي تم إنشاؤها: معهد للفتيات، ومعهد للدارسين الأجانب، ومعهد لأصول التدريس، ومدرسة لتحفيظ القرآن (للإحساس بتدهور مستوى هذا الفن)(١٢).

ومع ذلك فإن الفرق بين البنية القديمة للأزهر والبنية الجديدة، ليس بكبير؛ فالأهم هو استقلال الأزهر، فمع وجود مديرين جديدين لجامعة الأزهر والمعاهد الدينية، تقلصت السلطة الإدارية لشيخ الأزهر، إلا أنه ظل رئيسًا للمجلس الأعلى ولمجمع البحوث الإسلامية. ثم إنه هو في الواقع، الذي يعين المديرين؛ من ثم قد يكون الأصح القول بأن العبء الإداري الملقى على عاتقه قد تم تفويضه جزئيًا، إلا أن تأميم الأوقاف التي كان الأزهر يدير الكثير منها، ويمول مؤسساته ـ: مثل ضربة قاسمة لاستقلال الأزهر، ولم يكن تأميم الأزهر في يوليو (١٩٦١م) غير مجرد تأكيد إضافي لفقدانه الاستقلال الذاتي، والحد بالتالي من سلطة شيخ الأزهر.

وخلاصة القول: أن الأزهر فقد استقلاله تمامًا، وتم دمجه في النظام التعليمي الرسمي، بصفة جامعة كاملة، تدرس فيها علوم غير دينية، إلى

---

(١١) تم إنشاء أربع كليات: التجارة (وبها أقسام: الاقتصاد والإدارة)، والعلوم التطبيقية، والزراعة والطب، ومقرها بمدينة نصر، بعيدًا عن الجامعة القديمة، ولا يزال التعليم الديني يمثل شِقًّا مُهمًّا من التعليم الأزهري.

(١٢) Lemke, Wolf - Dieter, Mahmud Shaltut, (1893 - 1963), Und die Reform der Azhar, edited by: Falaturi, Islam Und Abendland, Frankfurt, Verlag Peter D. Lang, 1980, P.194 - 195.

جانب تخصيص ثلاث كليات للدراسات الدينية، واستمرار الزعامة الدينية، وتؤشر التعديلات التي أدخلت على المقررات الدراسية في كليات اللغة العربية والشريعة وأصول الدين، بوضوح ـ: على عملية تحديث وتسييس لتلك المقررات، بالأخص في المراحل الأولى من التعليم؛ فقد تم إرجاء دراسة الشروح القديمة إلى المستوى الأعلى، مع إدخال مواد من قبيل: الأديان والأيديولوجيات الأجنبية، والاستشراق، واللغات الأجنبية، كما أدخلت مادة القانون بكلية الشريعة، والغاية من هذه التعديلات هي تأهيل خريجي الأزهر لإمكانية العمل بالتدريس والوعظ بالداخل والخارج، وبذا أكمل الأزهر انتقاله من وضعية المدرسة الفقهية إلى وضعية الجامعة العلمانية والمؤسسة الرسالية.

المطلب الثاني: مجمع البحوث الإسلامية

مثلت الإصلاحات التي أدخلت على الأزهر عام: (١٩٦١م) بتركيزها على الدولية والوعظ والمعاصرة ـ: منافسة متزايدة لدار الإفتاء التي باتت معزولة تمامًا في وزارة العدل؛ فقد أنشئت هيئة تابعة للأزهر مكرسة بكاملها لصنع قرارات بخصوص قضايا العصر، ألا وهي: مجمع البحوث الإسلامية، الذي ورث هيئة كبار العلماء؛ ليكون منبرًا لإحياء الثقافة الإسلامية، إلا أن ذلك المجمع لم ينجح في تحقيق هذا الهدف، وبتعبير آخر: نظر إلى المجمع على أنه تجسيد للنقد السلفي لهيئة كبار العلماء.

وتحدد المادة (١٥) من ذلك القانون المهمة الملقاة على عاتق هذا المجمع على النحو التالي:

مجمع البحوث الإسلامية هو الهيئة العليا للبحوث الإسلامية، وتقوم بالدراسة لكل ما يتصل بهذه البحوث، وتعمل على تجديد الثقافة الإسلامية وتجريدها من الفضول والشوائب وآثار التعصب السياسى والمذهبى، وتجليتها فى جوهرها الأصيل الخالص، وتوسيع نطاق العلم بها لكل مستوى وفي كل بيئة، وبيان الرأى فيما يجد من مشكلات مذهبية أو اجتماعية تتعلق بالعقيدة، وحمل تبعة الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة[١٣].

(١٣) وزارة الأوقاف، الأزهر تاريخه وتطوره، القاهرة (١٩٦٤م)، ص٤٨١.

وتقضي المادة (١٦) بأن يكون بين أعضاء المجلس الخمسين، ما لا يزيد عن عشرين عضوًا من غير المصريين، مع ضرورة تمثيل كل المذاهب فيه، إلا أن المادة (١٧) تشترط حصول العضو على أحد المؤهلات العلمية العليا من الأزهر، ويتضح من الشروط الأخرى الواجب توفرها في العضو أن الغاية منها ببساطة هي حشد أفضل العلماء به، ويدور عمل المجمع حول تنظيم مؤتمر سنوي تستمر فعالياته أربعة أسابيع، كما يعقد أعضاؤه المصريون لقاءات شهرية، وللمجمع أمانة دائمة تتولى نشر قراراته، وبموجب المادة (٣١)، يعين رئيس الجمهورية أعضاء المجمع(١٤).

وتبين لاحقًا أن خطة عقد مؤتمر سنوي مفرطة في الطموح؛ فقد اجتمع المجمع بكامل هيئته سنويًا (باستثناء عامي: ١٩٦٧ و١٩٦٩م) فيما بين عامي: (١٩٦٤ و١٩٧٢م)، ولكنه لم يجتمع بعد ذلك حتى إعداد هذه الدراسة إلا في الأعوام: (١٩٧٧) و(١٩٨٣) و(١٩٨٦م)(١٥)، وشهد المجمع بداية عسيرة، وحالت الأحداث السياسية (حرب ١٩٦٧ و١٩٧٣م واتفاقيات كامب ديفيد) لاحقًا، دون عقد تلك المؤتمرات، وانقسمت كافة تلك المؤتمرات بين لقاء مفتوح يشارك فيه باحثون من قرابة أربعين دولة، ولقاءات مغلقة قاصرة على أعضاء المجمع(١٦).

وعلى المستوى السياسي ظلت قضية فلسطين هي الموضوع الأهم، حتى بعد إبرام اتفاقيات كامب ديفيد(١٧)، وإذا نحينا جانبًا عدة قرارات سياسية تعبر عن الأجندة السياسية للواقع المعاصر، فإن تلك المؤتمرات العلمية جديرة بالثناء لمثابرتها على مناقشة سبل تطبيق حلول إسلامية لقضايا

---

(١٤) المرجع السابق، ص٣٨٥.

(١٥) Jomier, Jaques, Les Congres de l, Academie des Recherches Islamiques Dependant de l, Azhar, Melanges de l, institute Dominicain des Etudes Orientales au Caire 14, 1980,, PP.95 - 148.

وحول مؤتمر (١٩٨٣م). انظر:

Lemke, Wolf - Dieter, Die Tausendjahrfeier der Azhar, Die Welt des Islams 23 - 24, 1984, PP.503 - 504.

(١٦) Jomier, Jaques, Les Congres de l, Academie des Recherches Islamiques Dependant de l, Azhar, Melanges de l, institute Dominicain des Etudes Orientales au Caire 14, 1980, PP.95 - 148, P.97.

(١٧) Lemke, Wolf - Dieter, Die Tausendjahrfeier der Azhar, Die Welt des Islams 23 - 24, 1984, PP.503 - 504.

معاصرة، تأتي المصارف الإسلامية في الصدارة منها، وتشمل الموضوعات الدائمة الأخرى: إعادة تطبيق الشريعة، وحماية القرآن والحديث النبوي من المعرفة المزيفة، وحماية الشباب المسلم والمرأة المسلمة، وتأسيس وسائل إعلام جماهيرية إسلامية، ويمكن تلمس شواهد على تحرك معين من التفسيرات الاجتماعية للإسلام، إلى توجه مناظر لوجهة النظر الرسمية.

وتجدر الإشارة، إلى أن المجمع ناقش في مؤتمره السنوي الأول عام: (١٩٦٤م) الخطوط العريضة لعمله، وتم الاتفاق على وجوب إصدار المجمع فتاوى حول الصعوبات التي تواجه المسلم في حياته اليومية[١٨]، وأعلن نفس المؤتمر على نحو لافت للنظر إعادة فتح باب الاجتهاد[١٩]، إلا أن هذا الفتح لم يسفر إلا عن القليل من النتائج العملية، وخلص جوماير بحق إلى وصف قراراته بالمحافظة، فلم تبذل أية محاولات تذكر للاجتهاد، وأغلب ما فعله المجمع هو إعادة تقرير موقف إسلامي ضد علماء آخرين (مثل المفتي) الذي مارس الاجتهاد، وسمح بشيء كان قد استقر العمل به في المجتمع على أية حال، ونظر المجمع إلى نفسه على أنه داعية للإسلام في مواجهة الغزو الغربي، والاستعمار الروحي الغربي العدواني الجديد، في عباءته الصهيونية على وجه الخصوص[٢٠].

ولخص العالم المصري المعاصر الشهير ذو الميول السلفية الجديدة يوسف القرضاوي، عمل المجمع، في دراسة نقدية بكتاب تذكاري بمناسبة الذكرى الألفية للأزهر عام: (١٩٨٤م)، قائلًا: إنه كان فاشلًا من بدايته؛ فقد عرف تطفلًا سياسيًا مفرطًا، وأخفق في جذب أهم الشخصيات الإسلامية غير المصرية، وظل مصريًا بالأساس، وتوقف نشاطه منذ السبعينيات، ولم يعد أكثر من مبنى بلا معنى، ينبغي تصفيته[٢١].

---

(١٨) Jomier, Jaques, Les Congres de l, Academie des Recherches Islamiques Dependant de l, Azhar, Melanges de l, institute Dominicain des Etudes Orientales au Caire 14, 1980,, P.101.

(١٩) Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill, 1990, P.267.

(٢٠) Jomier, Jaques, Les Congres de l, Academie des Recherches Islamiques Dependant de l, Azhar, Melanges de l, institute Dominicain des Etudes Orientales au Caire 14, 1980, pp.98 - 99.

(٢١) يوسف القرضاوي، رسالة الأزهر بين الأمس واليوم والغد، القاهرة: مكتبة وهبه، (١٩٨٤م)، ص١٢١ ـ ١٢٢.

المطلب الثالث: منافسة دولية متزايدة

رابطة العالم الإسلامي ومجمع الفقه التابع لها:

في أوائل الستينيات، غدت المنافسة بين الحكومات الثورية الجديدة والحكومات الملكية القديمة عاملًا مؤثرًا في إعادة الإسلام إلى مسرح الأحداث بوصفه سلاحًا أيديولوجيًّا مُهمًّا، وانخرط كل من الخصمين الأيديولوجيين الرئيسين: مصر والسعودية، في إنشاء مؤسسات إسلامية، الغاية منها هي خدمة مصالحه السياسية.

ووفرت المملكة العربية السعودية منذ نهاية الخمسينيات ملاذًا للسلفيين الجدد الفارين من الاضطهاد في مصر وسوريا وبلدان أخرى، وذاع صيت بعض أولئك الناشطين المسلمين في المملكة، وساعدوها في إقامة وسائل إعلام جماهيرية ومؤسسات تعليمية.

فلقد صدمت المملكة العربية السعودية ـ شأنها شأن كثير من بلدان العالم الإسلامي ـ بتأميم الأزهر عام: (١٩٦١م)، وشعر حكام السعودية بالرعب من إمكانية تحول الأزهر إلى مؤسسة تروج التصور الشعبي الناصري للإسلام عبر شبكة عمل أزهرية، من ثم اكتسبت خطط إنشاء جامعة إسلامية في المدينة المنورة مزيدًا من الزخم، وتم تأسيسها في سبتمبر: (١٩٦١م)، وتشكل مجلس إدارتها من وهابيين من نجد، بينما أسند التعليم بالأساس للاجئين من السلفيين الجدد، وتواتر العمل بهذا النموذج في المؤسسات الإسلامية السعودية في العقود التالية، ومن اللافت للنظر: أن المفتي المصري السابق، وعضو لجنة الفتوى بالأزهر آنذاك حسنين مخلوف، قد سمح له بعضوية الهيئة الاستشارية لتلك الجامعة، ليكون هو المصري الوحيد الشاغل لمنصبين رسميين في كل من المملكة العربية السعودية ومصر في الستينيات[٢٢].

وتمثل الهدف من تلك الجامعة في تجديد الدعوة الإسلامية، وسرعان ما انخرطت في الدعاية ضد أحداث في مصر، وبالمثل أنشئت إذاعة صوت مكة؛ كرد على إذاعة صوت العرب المصرية، ووصلت تلك الحرب الدعائية

---

(٢٢) Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill, 1990, P.157.

ذروتها مع اندلاع الحرب في اليمن، وأزمة الحج في مايو (١٩٦٢م)؛ حين رفضت العربية السعودية السماح للحجيج المصريين بالمجيء بكسوة الكعبة، وانقسم العالم الفكري والأكاديمي الإسلامي طيلة الستينيات إلى معسكرين: الأول مصري (يركز على رسالة مناهضة للرأسمالية في الإسلام، وعلى تعزيز دور الدولة)، والثاني يهيمن عليه السعوديون.

وكانت لذلك الوضع تداعيات على المنظمات الدولية الإسلامية؛ ففي حين كان المصريون يسعون إلى تعزيز مصالحهم عبر مجمع البحوث الإسلامية والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، أنشأ السعوديون منظمة خاصة بهم هي (رابطة العالم الإسلامي) في مايو (١٩٦٢م)[٢٣].

وتشكلت تلك الرابطة بمجلس تأسيسي من واحد وعشرين عضوًا، يمثلون كل بقاع العالم الإسلامي، وزاد عدد الأعضاء منذ إنشائها ليصل إلى ما يزيد على ستين عضوًا، وانتخب المجلس المدير العام للرابطة رئيسًا له، وتعين بحكم القانون المنظم لتلك الرابطة أن يكون ذلك الرئيس سعوديًا، وتستمر ولايته خمس سنوات، مع قابليتها للتجديد، وفوض تسيير العمل اليومي للرابطة إلى أمانة بالعربية السعودية يرأسها أمين عام، وشغل المفتي السعودي محمد بن إبراهيم آل الشيخ منصب المدير العام للرابطة حتى وفاته عام: (١٩٦٩م)، وحل محله المفتي السعودي الجديد عبد العزيز بن باز، وصار لقبه لاحقًا هو: رئيس رابطة العالم الإسلامي، أما المنصب المهم الآخر في إدارة تسيير الأعمال اليومية للرابطة، وهو الأمين العام، فقد شغله وهابي من الحجاز هو محمد سرور الصبان[٢٤]، ومعنى ذلك: أن قيادة رابطة العالم الإسلامي انحصرت في يد الوهابيين، تمامًا كما كان الحال بالنسبة لجامعة المدينة المنورة.

ورغم كون أعلى مسؤولين بالرابطة سعوديين، فإن السعودية بذلت جهدًا كبيرًا من أجل جعل المجلس التأسيسي ممثلًا للعالم الإسلامي كله، وكان نجاحها في تحقيق هذا الهدف أكبر منه بالنسبة للهيئات المصرية المناظرة؛

---

(٢٣) هذه الفكرة العامة عن تلك الرابطة مستقاة من:
Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill, 1990, Pp.182 - 264.

(٢٤) Ibid, pp.190 - 193, p.238.

فمع أن قرابة نصف الأعضاء كانوا من العرب، على الدوام، مع هيمنة سعودية واضحة، فإن معظم الدول الإسلامية في إفريقيا وآسيا مثلت فيه، ولم يقبل الشيعة في تلك الرابطة، ومن ثم لم تمثل فيه إيران مطلقًا، وهذه حقيقة لها بعض الأهمية في ظل العداء السعودي الإيراني في الثمانينيات، وقد يكون من بين الأسباب الأخرى لنجاح تلك الرابطة، تلك الهزيمة المشينة لمصر على يد إسرائيل في عام: (١٩٦٧م)، فضلًا عن المال البترولي المؤازر لها، الذي وصل إلى ما يزيد على خمسين مليون ريال سعودي سنويًّا في أواخر السبعينيات.

ويمثل العلماء قرابة نصف عدد الأعضاء، وزهاء: (٨٠٪) من العرب، ونصف أولئك العلماء مفتون، يشكلون جماعة ضغط قوية مع الرئيس بوصفه أهم شخصية عامة بالرابطة، وأعطى ذلك للرابطة بعض التأثير على التشريع الإسلامي في الدول التي جاء منها المفتون، ولتلك الرابطة نشاطان: الدعوة والإفتاء، وبالطبع فإن مجمع الفتوى مهتم بالأساس بشدة بمجال الإفتاء، وهذا هو سر بروز دوره في الوثائق التأسيسية للرابطة، ولما كان منظور أولئك المفتين وهابيًّا أو سلفيًّا، فإن اهتمامهم بتلك الرابطة نبع من قناعتهم بإمكانية استخدامها كأداة لمعايرة الإسلام ومحاربة البدع (الآتية من الغرب ومن مواطن أخرى) بكفاءة أكبر.

وكان دور المصريين في تلك الرابطة هامشيًّا إلى حد بعيد، بالمقارنة بدورهم في منظمات دولية إسلامية أخرى، بالنظر للعلاقات المتوترة بين مصر والسعودية، ولم يتم تطبيع تلك العلاقات إلا مع بداية السبعينيات، وعندها صارت العضوية المزدوجة أمر معتادًا، ولم يكن بتلك الرابطة طيلة الستينيات أي ممثل رسمي للأزهر، ومن الحقائق اللافتة للنظر أن اثنين من المفتين المصريين نجَحَا في الحصول على عضوية المجلس التأسيسي لتلك الرابطة منذ بداية عهدها بالوجود، وهما: المفتي السابق: حسنين مخلوف، الذي التقى بمحمد آل الشيخ في وقت مبكر يعود إلى عام: (١٩٥٤م)، والقاضي أحمد هريدي الذي شغل لاحقًا منصبي مفتي الديار المصرية وشيخ الأزهر. وعلى الرغم من أن مخلوف أصدر العديد من الفتاوى ضد بعض الممارسات الصوفية، فإنه كانت له هو نفسه خلفية صوفية وتبنى - مثل كثير من الأزهريين، وعلى النقيض من أي عالم سعودي - نوعية معتدلة من

التصوف، ولهذا السبب فإنه قوبل بهجوم شرس في رابطة العالم الإسلامي في أواخر السبعينيات، في الوقت الذي شن فيه الوهابيون حملة لتعضيد الانضباط داخل تلك المنظمة[٢٥].

وشرعت تلك الرابطة في نشر دوريتها (مجلة رابطة العالم الإسلامي) عام: (١٩٦٣م)، وفي حين كانت تلك المجلة تصدر على نحو غير منتظم في البداية، فإنها باتت اعتبارًا من عام: (١٩٧٤م) تصدر في أعداد شهرية منتظمة في حدود (٦٤) صفحة، ولما كانت قد صممت على شاكلة مجلة الأزهر؛ فقد خصصت بابًا للفتاوى منذ عام: (١٩٦٥م)[٢٦].

ولم تكن تلك الفتاوى فتاوى رسمية صادرة عن رابطة العالم الإسلامي نفسها، ولكنها كانت متأثرة بالوهابية بشدة، ومن مجموعاتها المهمة: فتاوى للمفتي السعودي محمد بن إبراهيم آل الشيخ، والمفتي ابن باز، التي أعيد نشرها حرفيًّا في المجلة، نقلًا عن مجلة (الدعوة) الوهابية[٢٧]، وكانت فتاوى ابن باز عادة هي الأطول، وتوصف بأنها حكم الإسلام، ومن أبرز نماذج تلك الفتاوى من حيث الأهمية، تلك الفتاوى المضادة للأشكال البدعية من التدين الإسلامي؛ مثل فكر: القذافي (ليبيا)، والأحمدية (باكستان)، ومحمد طه (السودان)، ومن احتلوا المسجد الحرام بمكة (بالسعودية نفسها)، واعتبارًا من عام: (١٩٦٦م)، نشرت الرابطة جريدة أسبوعية أقل تخصصًا، تسمى: «أخبار العالم الإسلامي»، تتضمن هي الأخرى فتاوى، لكن معظمها بالغ القصر، ومجهول المستفتي.

وتقرر في عام: (١٩٧٧م)، في الدورة الثامنة عشرة للرابطة ـ إنشاء مجمع الفقه الإسلامي؛ بهدف إعادة تفعيل التراث الفقهي الإسلامي ونشره، والبرهنة على سموه على كافة الأنظمة القانونية الأخرى، ويتم تحقيق هذا الهدف بالاعتماد على أربعة مصادر: القرآن، والسُّنَّة، والإجماع، والقياس، ولحذف الاجتهاد من بين هذه المصادر في هذا المقام دلالته؛ لكونه ضد المذهب الوهابي، ومرة أخرى، نطالع ترأس ابن باز لهذا المجمع (اعتبارًا

(٢٥) Ibid, pp.317 - 320,

(٢٦) Ibid, pp.249 - 251.

(٢٧) Ibid, P.344.

من عام: (١٩٨٣م)، وعضوية: حسنين محمد مخلوف فيه، ضمن أعضائه العشرين[٢٨].

ولم يكن ذلك المجمع هيئة للمفكرين، بل هيمن عليها العلماء بشدة، وقرر ذلك المجمع الجديد في اجتماعه الثاني عام: (١٩٧٩م) تحاشي تقنين الشريعة، لكن مع حث الحكومات الإسلامية على تطبيق أحكام الشريعة فيما يتعلق بحدي السرقة والزنا، واتخذ المجمع في دورات اجتماعه التالية (دورة كل عام)، العديد من القرارات، تدور حول قضايا من قبيل: دور المرأة والاقتصاد الإسلامي، ورمضان، والقضايا الطبية الجديدة، والمسلمين المقيمين في البلدان غير الإسلامية[٢٩].

وتلك هي ذات الموضوعات التي استأثر إصدار فتاوى بشأنها على جل جهد مفتي الديار المصرية، باستثناء الانشغال الوهابي بتحديد كل صور البدعة، وفي الدورة الثامنة للمجمع عام: (١٩٨٥م)، تم الإعلان عن فتح باب الاجتهاد، وكما سلفت الإشارة فإن المجمع الفقهي المصري كان قد سبق إلى إعلان فتح باب الاجتهاد عام: (١٩٦٤م). بل إن بعض المفتين المصريين على الأقل، وفي صدارتهم محمد عبده أعلنوا ذلك المبدأ في تاريخ أقدم من ذلك بأمد طويل.

وخلاصة القول: أن رابطة العالم الإسلامي، ومجمع الفقه الإسلامي المنبثق عنها، مثَّلا منافسًا آخر لمفتي الديار المصرية، خاصة في العقد الثامن من القرن العشرين؛ فثمة درجة كبيرة من التقارب بين الموضوعات التي يعالجها المجمع، وتلك التي يتناولها مفتي الديار المصرية ومجمع البحوث الإسلامية المصري، وفي حين أدى النهج الوهابي الواضح لمجمع الفقه الإسلامي إلى الحد من تأثيره في مصر، فإنه كانت له ميزة أيديولوجية؛ لكونه خارج مجال نفوذ الحكومة المصرية، ولجذبه للعديد من أشهر المفكرين المسلمين.

وفي عام: (١٩٨٣م)، أنشأت منظمة المؤتمر الإسلامي مجمعًا فقهيًّا،

---

(٢٨) Ibid, pp.292 - 296.

(٢٩) انظر قائمة بتلك القرارات في:

Ibid, pp.298 - 300.

دوليًا آخر، إلا أن الغاية من هذا المجمع الجديد كانت أكثر تواضعًا من نظيرتها بالنسبة لرابطة العالم الإسلامي؛ فهي تتمثل في التنسيق بين الهيئات الفقهية القومية، مثل مجمع البحوث الإسلامية بمصر[٣٠]، ويعقد ذلك المجمع دورة كل سنة منذ عام: (١٩٨٣م)، وأهميته لا تكاد تذكر بالنسبة لموضوع دراستنا هذه عن الفتوى والإفتاء في مصر.

المبحث الثاني

المفتون في أفول (١٩٥٤ ـ ١٩٧٨م)

خلف **أحمد إبراهيم مغيث**، حسنين مخلوف في منصب مفتي الديار المصرية، الذي لم يمكث فيه غير أربعة أشهر (من٦ نوفمبر ١٩٥٤ حتى ٢٨ فبراير ١٩٥٥م)، وأصدر ما لا يقل عن (١٠٢١) فتوى، بمعدل (٢٥٥) فتوى شهريًا، وهو معدل يبز فيه أي مفتي آخر، وخلفه في منصبه: حسن مأمون (١٩٥٥ ـ ١٩٦٤م)، وقدر لحسن مأمون أن يكون هو مفتي الديار المصرية في وقت تم فيه إلغاء المحاكم الشرعية وتأميم الأوقاف، واستدعى هذان الحدثان توجيه مئات من المصريين سؤالًا يستفتون المفتي فيه بخصوصهما. ومرد ذلك هو الوضع المالي الجديد من جهة، وكون المفتي قد تحول فجأة، مع إلغاء المحاكم الشرعية إلى الرجل الوحيد تقريبًا الذي يمكن استفتاؤه في أمور دينية من جهة أخرى.

وتجدر الإشارة إلى أن **حسن مأمون** (١٨٩٤ ـ ١٩٧٣م) مثله مثل مخلوف، من مواليد القاهرة، وابن عالم كبير[٣١]، وكان والده هو إمام مسجد الفتح بقصر عابدين، وجمع حسن مأمون بين دراسة الثقافة الفرنسية والثقافة العربية؛ فقد درس بالأزهر وتخرج في مدرسة القضاء عام: (١٩١٨م)، ولمع نجمه، شأنه شأن المفتين الآخرين، في المحاكم الشرعية، وعين قاضي قضاة للسودان عام: (١٩٤١م)، وكشف لدى شغله لهذا

---

(٣٠) Ibid, pp.301 - 302.

(٣١) انظر سيرة حسن مأمون في: دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة، وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج٧ ص٢٦٩١ ـ ٢٦٩٢. وانظر: عبد العظيم ملوك وجلال فتح الله، مشايخ الأزهر في سطور، منبر الإسلام، العدد التاريخي: العيد الألفي للأزهر، (١٩٨٣م)، ص١٦٩ ـ ١٩٠.

المنصب عن عدائه البالغ للاستعمار، وتمت إعادته بسرعة إلى القاهرة حيث عين رئيسًا للمحكمة الابتدائية، وبعد فترة يسيرة أصبح عضوًا بالمحكمة الشرعية العليا، ثم عين رئيسًا لها عام: (١٩٥٢م)، وحين ألغيت المحاكم الشرعية في أوائل عام: (١٩٥٥م) تم تعيينه مُفتيًا للديار المصرية، وظل بذلك المنصب حتى (١٩ يونيو ١٩٦٠م)، وفي يوليو (١٩٦٤م) عين شيخًا للأزهر، وجاء تعيينه بالمنصب الأخير بعد سنوات معدودات من صدور القانون الجديد الخاص بإعادة تنظيم الأزهر، وفي أعقاب ولاية شيخ له جاذبيته هو محمود شلتوت؛ ومن ثم لم تكن مهمته باليسيرة، وعلاوة على ذلك، فإن صحته كانت معتلة، مما جعله يقرر وهو في الخامسة والسبعين من عمره الاستقالة عام: (١٩٦٩م)، وبعد أربعة أعوام فاضت روحه إلى بارئها.

وتولى حسن مأمون منصبًا رسميًّا واحدًا آخر، هو رئاسة مجلس أنشأته وزارة الأوقاف والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، عام: (١٩٦١م)؛ ليتولى تحرير «موسوعة الفقه الإسلامي»[٣٢]، ويعد ذلك المشروع العلمي العملاق، الذي تعود فكرته إلى جامعة دمشق إبان الوحدة بين مصر وسوريا فيما بين عامي: (١٩٥٨ و١٩٦١م)، أكثر المشروعات الفقهية طموحًا في القرن العشرين؛ فلقد بلغت مجلدات تلك الموسوعة ثلاثة وعشرين مجلدًا بنهاية عام: (١٩٩٣م)، وهي لا تزال بصدد تغطية الحرف الأول: (الألف)، وأسهم فيها حسن مأمون نفسه بعدد جم من المقالات والدراسات، ولسوء الحظ، فإن الموسوعة لم تمهر كل مقال باسم كاتبه، مما يستحيل معه حسم مسألة ما إذا كانت المقالة الواردة ضمن المجلد السابع عشر الواقعة في (٦٥) صفحة، والمتعلقة بالإفتاء بقلم حسن مأمون، وتَمشِّيًا مع الهدف من تلك الموسوعة، فإن تلك المقالة عبارة عن بيان فقهي يتعلق بمسائل تقليدية تخص مؤهلات المفتي، وبرهنته على الفتوى، وتحريم تقاضي مال مقابل الفتوى.

وأصدر حسن مأمون خلال خمس سنوات قضاها مُفتيًا للديار المصرية: (١١٩٩٢) فتوى، بمعدل (١٩٠) فتوى شهريًّا، مما يجعله مثل مغيث، من أكثر المفتين إنتاجًا للفتاوى[٣٣]، ويشير عدد الفتاوى إلى التشوش الفقهي

(٣٢) المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، موسوعة الفقه الإسلامي، القاهرة (١٩٩٠م)، ص٥ ـ ٨.

(٣٣) معنى هذا أن المتوسط السنوي لعدد فتاويه يبلغ (٢٣٩٨) فتوى، وهي متضمنة في السجلات: (٧٣ ـ ٩٤) بدار الإفتاء.

والروحي الذي أعقب صدور قوانين إلغاء المحاكم الشرعية وتأميم الأوقاف.

وخلف **أحمد محمد عبد العال الهريدي** (١٩٦٠ ـ ١٩٧٠م) حسن مأمون في رئاسة دار الإفتاء المصرية(٣٤)، ولد في بني سويف عام: (١٩٠٦م)، ودرس بالأزهر ومدرسة القضاء الشرعي، وتخرج فيها عام: (١٩٣٦م)، ولمع نجمه شأنه شأن المفتين الآخرين لدى عمله قاضيًا بالمحاكم الشرعية، وبعد إلغائها عام: (١٩٥٦م)، واصل العمل قاضيًا بالمحاكم الوطنية. كما أسندت إليه مهمة تنظيم المحاكم في ليبيا والكويت، وفي عام: (١٩٦٠م) عين قاضيًا للديار المصرية.

ورغم بلوغه سن التقاعد عام: (١٩٦٦م)، فإنه تم التجديد له سنويًّا بالمنصب حتى عام: (١٩٧٠م)، وجمع في تلك الفترة بين منصب المفتي وعضوية كل من المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ومجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر(٣٥).

وفضلًا عن ذلك عين هريدي عام: (١٩٦٤م) عضوًا بالمجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي؛ ليكون بذلك هو الشخص المصري الوحيد الجامع بين عضوية كل من تلك المنظمة السعودية ومجمع البحوث الإسلامية المصري(٣٦).

وألف هريدي العديد من الرسائل العلمية، التي يدور معظمها حول وظيفة القاضي، إلا أنه لم تنشر أي من تلك الرسائل، وأصدر بصفته مُفتيًّا للديار المصرية (٨٤١٩) فتوى، بمتوسط سبعين فتوى شهريًّا.

وخلف **محمد خاطر محمد الشيخ** (١٩٧٠ ـ ١٩٧٨م)، هريدي في منصبه(٣٧)، وهو من مواليد الوجه البحري، تخرج من الأزهر عام:

(٣٤) انظر سيرته في: دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة، وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج٧ ص٢٦٩٣ ـ ٢٦٩٤.

(٣٥) الأهرام ١١ يونيو (١٩٦٩م)، ص٤.

(٣٦) Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill, 1990.

(٣٧) انظر سيرته في: دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة، وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج٧ ص٢٦٩٥ ـ ٢٦٩٦. وانظر: وزارة الإعلام، الهيئة العامة للاستعلامات، الموسوعة القومية للشخصيات المصرية البارزة، القاهرة، (١٩٨٩م)، ص٣٠١. وانظر: الأهرام ٢٥ أكتوبر (١٩٧٠م)، ص١، ص٤.

(١٩٤١م) متخصصًا في القضاء، وبرهن على كفاءته في عمله قاضيًّا، وفي عمله مفتشًا من وزارة العدل على المحاكم الشرعية وهي الوظيفة التي انتهت بإلغاء تلك المحاكم، وعلى إثر ذلك نقل خاطر إلى نظام المحاكم الوطنية؛ حيث عمل رئيسًا لنيابة الأحوال الشخصية، ثم مستشارًا بمحكمة الاستئناف العليا، وكان في نفس الوقت عضوًا بالمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ومجمع البحوث الإسلامية، كما درس الفقه بجامعة الأزهر، ونشر كتابًا عن تاريخ القضاء في مصر(٣٨).

وفي ٣١ أكتوبر (١٩٧٠م) عين خاطر مُفتيًّا للديار المصرية، وظل في منصبه حتى بلوغه سن التقاعد (الذي كان قد أصبح هو سن الخامسة والستين) عام: (١٩٨٧م)، وبعد تقاعده عين عضوًا بمجلس إدارة بنك فيصل الإسلامي ودار المال الإسلامي، ونشر خاطر رسائل قصيرة في مجال الاقتصاد الإسلامي، وكتبًا حول الحدود الشرعية، والأسرة والدعوة، ووفاته المنية عام: (١٩٩٥م).

وأصدر خاطر خلال ولايته بدار الإفتاء: (٢٨٧٦) فتوى، بمعدل ثلاثين فتوى شهريًّا. وهو معدل أدنى بكثير من أسلافه، ومن بين فتاويه فتوى تحرم طبع آيات قرآنية على العملة، وهي فتوى دفعت الإمارات العربية المتحدة إلى تغيير تصميم دينارها الجديد(٣٩)، ومن فتاويه التي صادفت قَبولًا أيضًا فتواه بعدم شرعية بعض مواد قانون الضرائب الجديد، مما أدى إلى تعديل تلك المواد(٤٠).

وبمتابعة كشاف صحيفة الأهرام المصرية شبه الرسمية، تبين أن معدل ذكر محمد خاطر فيها يتراوح بين ست مرات وسبع مرات سنويًّا، في لمحات قصيرة عن صوم رمضان، أو خبر حضوره احتفالًا رسميًّا، ولم تجري تلك الصحيفة مقابلة صحفية معه إلا مرة واحدة، ونادى في تلك المناسبة بتطبيق الشريعة على الجميع في المجتمع المصري، وبين حكمة الحدود الإسلامية(٤١).

---

(٣٨) الأهرام ٢٥ أكتوبر (١٩٧٠م)، ص٤.
(٣٩) الأهرام ٥ إبريل (١٩٧٣م)، ص٨.
(٤٠) الأهرام ١٢ إبريل (١٩٧٧م)، ص١.
(٤١) الأهرام ٢١ مايو (١٩٧٦م)، ص١٢.

ويمكن القول: إن كلًّا من مغيث ومأمون وهريدي ومختار لم ينجح في أن يؤمِّنَ لنفسه مكانا محوريًّا في الحوار العام في مصر؛ فدولة ناصر المتغلغلة راهنت على ممثلين آخرين للإسلام، في مقدمتهم مجمع البحوث الإسلامية والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ومع ذلك، فإنه يمكن القول: إنه قد أتيحت للمفتي في تلك الفترة بالتحديد، وسائل لبلورة دور عام: جديد لنفسه؛ ذلك أن القانون رقم (٤٦٢) لعام (١٩٥٥م) لم يقضِ بإلغاء الم)حاكم الشرعية وحسب، بل شفع ذلك بنقل الوظائف العامة لرئيس المحكمة الشرعية العليا إلى مفتي الديار المصرية، اعتبارا من أول يناير (١٩٥٦م)، وتشمل تلك الوظائف، **المهام الأربع التالية:**

أ ـ ترتبط الوظيفة الأولى بمحمل الحج السنوي؛ فالقاضي كان يشهد بمغادرة المحمل، وكسوة الكعبة، كما كان يصدق على الصرة (المال الآتي من الأوقاف، المقرر أن يوزعه المحمل المصري على الفقراء في مكة والمدينة المنورة)، ولم تدم تلك المهمة الشرفية حتى إلى نهاية عهد حسن مأمون نفسه؛ فقد نشبت أزمة الحج في مايو (١٩٦٢م)، مع رفض العربية السعودية السماح لباخرة تحمل الحجاج المصريين بالرسو في ميناء جدة؛ بسبب الدعاية الناصرية، وكان آخر اعتماد للمحمل والكسوة والصرة هو الذي تم في أول مايو (١٩٦٢م)[٤٢].

ب ـ **الوظيفة الثانية التي انتقلت إلى المفتي هي شهادة يوم وفاء النيل**، وتسمح تلك الشهادة للدولة بتحصيل الخراج السنوي على الأراضي الزراعية[٤٣]، ومع أن هذا الاحتفال يتم بموجب العرف والتقاليد؛ فإنه كان مناسبة يظهر فيها المفتي علانية بصفته زعيمًا لمصر الإسلامية، إلا أن تلك

(٤٢) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، المجلد العاشر، ص٣٦٥٩ ـ ٣٦٥٩. وانظر أيضًا:
Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill, 1990, PP.174 - 177.

(٤٣) كان نبأ فيضان النيل يعلن في كل أرجاء القاهرة، حين يصل منسوب مياهه إلى (١٦) ذراعًا، (أي ما يعادل (٠,٥٤) مترًا) في معدله السنوي المعتاد في منتصف أغسطس، وكانت احتفالات كبيرة تنظم بهذه المناسبة في القرن التاسع عشر. انظر وصفًا له في:
Lane, Edward William, Manners and Custms of the Modern Egyptians, London: East West Publications, 1981, (1836), PP. 486 - 492.

المهمة بدورها آذنت بالانتهاء؛ فبعد سنوات قلائل تم الشروع في بناء السد العالي، وشهد يوم (٢١) أغسطس (١٩٧٢م) المرة الأخيرة التي يشهد فيها المفتي على يوم وفاء النيل.

ج ـ **الوظيفة العامة الثالثة التي كانت منوطة سلفًا برئيس المحكمة الشرعية العليا**، هي الشهادة بثبوت رؤية أهلة الشهور التي تمثل بداية الشهور حسب التقويم القمري الإسلامي، والتي تكون لها أهمية خاصة بالنسبة لتحديد بداية ونهاية شهر رمضان، وترتبط هذه الوظيفة مباشرة ـ شأنها شأن سابقتها المتعلقة بمحمل الحج ـ بركن من أركان الإسلام، وتتضمن أدبيات الفقه الإسلامي مناقشات مستفيضة بتفاصيلها، وكما بينا في دراسة الحالة الموسومة «البرق والهلال»؛ فإن ظهور البرق في القرن التاسع عشر كان مناسبة لصدور العديد من الفتاوى حول شرعية استخدامه فيما يتعلق بثبوت رؤية الهلال، والآن ظهر ابتكار جديد يتسبب في حالة من اللايقين. فهل من الجائز الاعتماد على حسابات الحاسب الآلي لتحديد موقع الهلال الجديد، بدلًا من رؤيته بالعين المجردة؟ كما سنرى لاحقًا، فإن مهمة إعلان بداية الشهور القمرية أعطت لمفتي الديار المصرية في الثمانينيات دورًا عامًّا بارزًا، إلا أنه كان يتعرض كل عام تقريبًا لتحدي من ناقديه الذين يرون أنه لم يقم بتلك المهمة على وجهها الصحيح(٤٤).

د ـ **المهمة الرابعة التي انتقلت إلى المفتي ناجمة عن إلغاء المحاكم الشرعية ذاتها**؛ فحتى ذلك الحين كانت المحاكم الجنائية بالمديريات تستشير قاضي المحكمة الشرعية المحلية فيما يتعلق بأحكام الإعدام، أما بعد إلغاء المحاكم الشرعية، فبات عليهم إحالة تلك الأحكام إلى المفتي الذي يناط به فحص مدى صحة تلك الأحكام من منظور الشريعة(٤٥).

ومع إلغاء المحاكم الشرعية، تم نقل دار الإفتاء من مقرها السابق في مبنى المحاكم الشرعية العليا، بشارع نور الظلام بالحلمية، إلى مقر مؤقت في قصر عابدين، ثم نقلت منه إلى ميدان العتبة عام: (١٩٧١م).

---

(٤٤) انظر الكيفية التي أدار بها المفتي هذه المسألة في: المبحث الثالث من الفصل التاسع من هذه الدراسة.

(٤٥) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة، وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج١٠ ص٣٦٦٧.

وقد عنونت هذا الفصل بـ: (مفتون في أفول)؛ لأن أيًّا ممن تولوا منصب مفتي الديار المصرية في تلك الفترة لم يكافئ سابقيه في القدرة على جعل نفسه معروفًا بين الجماهير، فهم لم يبرزوا في الدراسات الغربية المتعلقة بالعهد الناصري، الذي طوى النسيان فيه الدين والإسلام في الواقع العملي بالمقارنة بالعهود السابقة عليه واللاحقة له، وليس مرد هذا الأفول هو سلبية أولئك المفتين أو تقاعسهم الشخصي، بل سببه هو البنية الجديدة للسياسة المصرية، ففي حين كان أسلافهم قادرين على المناورة بين الملك ومختلف الكتل البرلمانية، فإن كل السلطات باتت مركزة في يد الجيش والحزب الواحد، ولم تمنح وسائل الإعلام الجماهيرية للإسلام غير دور الموجِّه للسكان في أمور من قبيل منع الحمل، وما شابهها من القضايا ذات الاهتمام القومي، وفضلًا عن ذلك، فإنه مع تأميم الأزهر، حازت الحكومة قاطرة مهمة لاكتساب الشرعية، وكان المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بمطبوعاته أداة مهمة لها في الداخل والخارج، وتدنت مكانة مفتي الديار المصرية في تلك الفترة؛ ليكون بمثابة موظف حكومي دون نفوذ سياسي، وصاحب دور عام محدود للغاية.

الفصل السادس

الأسلمة على جدول الأعمال: (١٩٧٠ ـ ١٩٩٠)

المبحث الأول

تطورات قانونية

المطلب الأول: الدستور ومسألة أسلمة القوانين(١)

سرعان ما تبين عقب وفاة عبد الناصر عام: (١٩٧٠م) أن خليفته محمد أنور السادات سينهج نهجًا مغايرًا بالنسبة للإسلام والعلماء والإخوان المسلمين، وتصدرت الإجراءات التي اتخذها مسألة إطلاق سراح المسجونين السياسيين، وفي الصدارة منهم قدامى أعضاء جماعة الإخوان المسلمين، وتكررت حكاية محاولة السادات تعبئة الجماعات الإسلامية في حرم الجامعات المصرية، على سبيل المثال، بغية موازنة نفوذ التجمعات اليسارية، التي اعتبرها عدوه الأساسي.

أما الإجراء المهم الآخر، فهو صدور الدستور الجديد عام: (١٩٧١م) الذي ينص في الفقرة الثانية منه على «أن الإسلام هو دين الدولة، واللغة

---

(١) انظر في تفصيلات هذا الموضوع المراجع الغربية التالية:

Botiveau, Bernard, Islamaiser le Droit? L, Example egyptien, Maghreb - Machrek127, 1990, PP.51 - 64, Hill, Enid, Al - Sanhuri and Islamic Law, Arab Law quarterly3, (1 - 2)1988, PP.33 - 64., Hill, Enid, Law and the Courts in Egypt: Recent Issues and Events Concerning Islamic Law, In: The Political Economy of Contemporary Egypt, edited by: Oweiss, Washington D.C., Center for Contemporary Arab studies, Georgetown University, 1990, PP.240 - 264, Mohsen, Safia, Women And Criminal Justice in Egypt, In: Law and Islam in the Middle East, Edited by: Dwyer, New York: Bergin &Garvey, 1990, PP.15 - 34., Peters, Ruud, Divine Lawor Man - Made Law?Egypt and the Application of the Sharia, Arab Law Quarterly3(3)1988, PP.231 - 253.

العربية هي اللغة الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية هي مصدر رئيسي للتشريع»، ودار جدال حامي الوطيس حول الصيغة الدقيقة لتلك المادة في الصحافة، حيث حبذ كثيرون النص على أن: الشريعة هي المصدر الوحيد للتشريع، ومع ذلك: فإن ذلك الدستور الجديد اعتبر بمثابة انفراجة بالنسبة للمواقف الإسلامية بعد سنوات من الاضطهاد(٢).

وبتضمين الدستور مسألة تطبيق الشريعة، وضعت الحكومة جدول أعمال لعملية الأسلمة، وقدمت إطارًا مؤسسيًا لها؛ ألا وهو: مدونات القوانين، وتعاظمت الآمال بدرجة أكبر مع التعديل الدستوري عام: (١٩٨٠م) الذي تغير بموجبه النص في المادة الثانية على أن: مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع، «إلى أنها هي (المصدر الرئيسي للتشريع)، وأكدت اللجنة التي صاغت مشروع هذا التعديل على إمكانية استخدام كافة مصادر الشريعة؛ أي كافة المذاهب الفقهية وكل أدوات الاجتهاد؛ مثل المصلحة المرسلة، والاستحسان، والعرف؛ لكونها جميعًا إسلامية(٣).

ومن المهم في هذا المقام ملاحظة استخدام لفظ (الشريعة)، بدلًا من لفظ (الفقه)؛ فقد كانت مفردة: (الشريعة) هي على الدوام الكلمة المفتاحية بالنسبة للإخوان المسلمين والحركات الإسلامية الأخرى؛ بما لها من دلالة على القانون الرباني الواجب التطبيق، وشاع استخدام هذا المفهوم من أوائل العقد السابع من القرن العشرين من جانب المشرعين والفقهاء؛ مما تسبب في قدر من اللبس، بالنظر إلى أن ما تعنيه الشريعة لديهم هو أحكام الفقه بالأساس(٤).

وأدى ذلك التعديل الدستوري إلى تجدد محاولات صياغة التشريعات

---

(٢) O, Kane, Joseph P., Islam and the New Egyptian Constitution, Middle East Journal 26, (2)1972, PP.137 - 148.

(٣) كمال عبد الواحد الجوهري، حدود مشروعية قانون العقوبات في ضوء مبادئ الشريعة الإسلامية، المحاماة: (٧٠)، (٥ ـ ٦)، (١٩٩٠م)، ص١٣٧ ـ ١٦٥، ص١٣٧ ـ ١٣٨.

(٤) Botiveau, Bernard, Islamaiser le Droit? L, Example egyptien, Maghreb - Machrek127, 1990, PP. 10 - 11.

وانظر أيضًا: مناقشة لهذا التغير في المفهوم المستخدم في مصر: محمد عمارة، الإسلام وقضايا العصر، القاهرة: دار الوحدة، (١٩٨٤م)، ص٩٣ ـ ٩٨، محمد سعيد العشماوي، الشريعة الإسلامية والقانون المصري، القاهرة: دار سينا، (١٩٨٩م)، ص١١ ـ ٢٢.

الإسلامية في شكل مقنن، وكان للمصريين قصب السبق في هذا المضمار بين العديد من البلدان الإسلامية الأخرى، وبالأخص باكستان، إلا أن الحوار المصرى غلبت عليه سمة الشأن المحلي إلى حد كبير؛ حيث دار بالأساس حول مشروعات قوانين مختلفة طورها الأزهر أو فقهاء مسلمون بصفتهم الفردية، ودار جدل بخصوص ما إذا كان التقنين هو الشكل الصحيح الذي يجب تطبيق الشريعة به، وشعر معارضو التقنين أنه سيغير طبيعة الشريعة، واستشهدوا بمالك بن أنس مؤسس أحد المذاهب الفقهية الأربعة، الذي رفض استخدام كتابه الشهير «الموطأ» كقانون.

أما أنصار التقنين، فرأوا أن ذلك هو السبيل العملي الأكثر ملاءمة لتطبيق الشريعة، وأشاروا إلى عدة سوابق (مثل: تقنين قدري باشا للفقه الحنفي في ثمانينيات القرن التاسع عشر)، وقاسوا ذلك على جمع الخليفة الثالث عثمان بن عفان القرآن، واجماع المسلمين على المصحف الإمام، ورفضوا الحجة المطروحة حول الإمام مالك تأسيسًا على أن السبب الوحيد لرفضه استخدام الموطأ كقانون هو معرفته أن جمع الحديث لم يكن قد تم بعد في عهده[٥].

ويرى هؤلاء أن للتقنين مزايا عديدة؛ فإنه سيحقق معيارية الفقه المتنوع إلى حد كبير على نحو يمكن معه استخدامه على نحو يؤدي إلى نتائج بالغة الاختلاف، وسيكون التقنين ثمرة لاختيار جماعي يأخذ مصالح الأمة المعاصرة بعين الاعتبار، ويوحد الأمة، ويؤدي إلى إعارة الجماهير اهتمامًا لأحكام الإسلام، التي ستصير أبسط مما هي عليه بكثير، مما ييسر فهمها، ومن ثم تعليمها وتطبيقها، وسيؤدي ذلك إلى انخراط أكبر من غير المتخصصين في الشأن الإسلامي، وأخيرًا، سيمكن التقنين الدولة من الإشراف على تطبيق الشريعة في الممارسة العملية.

وليس التقنين ـ كما قد يبدو ـ بالشيء الجديد، فهو بالأحرى استمرار للمتون؛ أي: للنصوص العامة الأساسية التي تشكل جوهر التعليم الفقهي المدرسي؛ فالشرع المقنن سيكون شبيهًا بمذهب جديد؛ هو مذهب الدولة،

(٥) عبد الناصر توفيق العطار، تطبيق الشريعة الإسلامية في العالم الإسلامي، القاهرة: دار الفضيلة، (١٩٩٣م)، ص٨٧ ـ ٨٨.

وتتم مراجعته كل نصف قرن أو كل ربع قرن، وفق احتياجات العصر، وما يكتشفه القضاة فيه من أوجه قصور[٦].

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: ماذا سيكون دور مفتي الديار المصرية في مثل هذا النظام؟

من الواضح أن تطبيق الشريعة سيتطلب مرجعية تقرر ما هي أحكام الشريعة العملية، وسيقتصر دور البرلمان على مناقشة الحلول السياسية وإصدار القرارات، أما التشريع - بما أنه لله وحده من حيث المبدأ - فإنه سيتم إنشاء مجلس فقهاء يناط به الفصل في أمور تفسير الشريعة، وسيكون هؤلاء مفتين بمعنى ما، وهكذا يبرز مجددًا اعتبار أن النموذج الواجب تبنيه هو منتدى جماعي للفقه، ولا يخفى أن هذا النموذج مغاير للنظام الذي ساد قبل عام: (١٨٩٧م)، حيث كانت الصدارة للمفتي الحنفي، ولا موضع للمسؤولية الجماعية، وهو في المقابل قريب من نموذج مجمع البحوث الإسلامية والهيئات الجماعية المماثلة.

وشهدت أوائل السبعينيات تحضير العديد من مشروعات التقنين، أهمها: مشروع التقنين الذي أعده مجمع البحوث الإسلامية عام: (١٩٧٢م)، المؤسس على المذاهب الأربعة، وقد تعلو على ذلك من زاوية الأهمية السياسية، مشروعات التقنين الإسلامي التي أعدتها لجنة برلمانية برئاسة رئيس البرلمان صوفي أبو طالب[٧]؛ فقد قسمت تلك اللجنة إلى سبع لجان فرعية، تختص كل منها بواحد من فروع القانون، وأعدت اللجنة عددًا من مشروعات القوانين في الفترة ما بين عامي: (١٩٧٨و ١٩٨٢م)، إلا أنه على الرغم من تقديم مشروعات القوانين تلك بعيد التعديل الدستوري الذي قضى باعتبار مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الوحيد للتشريع، فإنه لم ينظر إليها على كونها تزيد عن مجرد وثائق عمل.

وشهدت الفترة ما بين عامي: (١٩٨٠ و١٩٨٥م) اختلافًا بالغًا حول

---

(٦) عبد الناصر توفيق العطار، تطبيق الشريعة الإسلامية في العالم الإسلامي، القاهرة: دار الفضيلة، (١٩٩٣م)، ص٨٨ - ٩١.

(٧) Botiveau, Bernard, Islamaiser le Droit? L, Example egyptien, Maghreb - Machrek127, 1990, PP. 5 - 24, Footnotes 16, 17.

تفسير ذلك التعديل الدستوري، ويمكن التمييز في هذا الصدد بين اتجاهين رئيسين: من ينادون بتفسير واسع يقود إلى تطبيق فوري، ومن ينادون بتفسير ضيق للغاية لذلك التعديل.

وأكد دعاة **الاتجاه الأول** على أن مقتضى أن يكون لذلك التعديل أي معنى هو أن يكون من الواضح الآن عدم إمكانية اتباع أي نظام قانوني آخر بخلاف الشريعة؛ فإن لم يكن بالشريعة حكم يغطي مجال معين، فعلى المشرعين اللجوء إلى الاجتهاد وفق أحكامها، وعلى القضاة في حالة التعارض بين القانون الوضعي والشريعة ـ أن يتبعوا الشريعة؛ فالدستور هو الوثيقة القانونية الأعلى، وفي حال تعارض قاعدة قانونية من مستوى أدنى مع الدستور (وبالتالي مع الشريعة)، فإن القاعدة الأولى بالتطبيق هي القاعدة الدستورية.

وانقسم دعاة هذا الرأي بدورهم بين فريق يرى أن مصادر الشريعة قاصرة على القرآن والسُّنَّة، وفريق يتفق مع لجنة صياغة التعديل الدستوري في أنها هي بالضرورة مبادئ وأصول الفقه.

أما أصحاب **الاتجاه الثاني** فيرون أن الدستور ليس قانونًا وضعيًّا بذاته، بل مجرد إطار للتشريع، فالدستور خطاب موجه إلى المشرعين بالأساس، وبدرجة ثانوية فحسب للقضاة وللشعب المصري ككل، وبالتالي: فإن الهدف من التعديل هو منع المشرع من إصدار أية قوانين لا تتطابق مع الشريعة الإسلامية، وفضلًا عن ذلك، فإن التعديل يتحدث عن المبادئ، وليس عن أحكام بعينها(٨).

وشهدت تلك السنوات اندلاع معركة تشريعية أخرى. ففي عام: (١٩٧٩م) فرض الرئيس السادات قانون الأسرة الجديد، ليكون هو الأول من نوعه منذ صدور قانوني (١٩٢٠ و١٩٢٩م)، اللذين كانا محل ترحيب لدى صدورهما؛ لإعمالهما لمبدأ الجمع بين المذاهب الفقهية، وإن بات ينظر إليهما بوجه عام على أنهما قد تجاوزهما الزمن.

---

(٨) كمال عبد الواحد الجوهري، حدود مشروعية قانون العقوبات في ضوء مبادئ الشريعة الإسلامية، المحاماة ٧٠ (٥ ـ ٦)، (١٩٩٠م)، ص١٣٧ ـ ١٦٥، ص١٣٩ ـ ١٤١.

وقد كانت هجرة العمالة المصرية إلى دول الخليج، وزيادة أهمية التعليم والرسوم المدرسية ونقص المساكن، مجرد نماذج لتطورات فرضت مشكلات جديدة على الحياة الأسرية، وبالنسبة لمسألة الطلاق في مصر، وكانت الغاية من القانون (٤٤) لعام: (١٩٧٩م) الذي لقب بقانون جيهان (نسبة لاسم حرم الرئيس السادات التي لعبت دورًا نشطًا في ترويجه)، هو تحسين وضع المرأة والأطفال في العديد من المواقف[٩]، وعلى الرغم من موافقة شيخ الأزهر ومفتي الديار المصرية ووزير الأوقاف على ذلك القانون، فإنه اعتبر على نطاق واسع بمثابة انتهاك للشريعة الإسلامية.

وبعد التعديل الدستوري بوجه خاص، رأى بعض القضاة التوقف عن تطبيقه، ورفع الأمر إلى المحكمة الدستورية للبت في مدى دستوريته، وفي الرابع من مايو (١٩٨٥م) قررت المحكمة الدستورية أن القانون (٤٤) غير دستوري، إلا أن القرار لم يؤسس على اعتبار أنه مناقض للشريعة، وإنما على أن السادات فرضه بقرار، في وقت كان البرلمان فيه في العطلة السنوية، وتجاوز بذلك صلاحياته الدستورية[١٠].

المطلب الثاني: محاكم أمن الدولة، ومحكمة القيم، والمحكمة الدستورية

شهد عهد السادات (١٩٧١ - ١٩٨١م) إنشاء العديد من المحاكم الخاصة، ولم يسند لتلك المحاكم بعض المهام القانونية التي كان يمكن الاحتفاظ بها لمفتي الديار المصرية وحسب، بل إنها لعبت دورًا بالغ الأهمية في نطاق مساعي الدولة لاحتواء الحركات الإسلامية.

ومن أقدم تلك المحاكم الخاصة - أو بالأحرى ذلك النظام من المحاكم، ذي الأهمية البالغة في مصر اليوم - محاكم أمن الدولة[١١]؛ فقد

---

(٩) Botiveau, Bernard, Le Droit de la familie en question, Maghreb - Machrek127, 1990, PP. 51 - 64.

(١٠) أحكام المحكمة الدستورية العليا، القاهرة: دار الهنا للطباعة، (١٩٨٧)، ج٣ ص١٩٥ - ٢٠٨. وفي العاشر من يوليو (١٩٨٥م) صدر قانون جديد للأحوال الشخصية يشبه القانون (٤٤)، لكن مع إلغاء بعض مواده الأكثر إثارة للجدل، وفي مقدمتها تلك التي كانت تعطي الزوجة الحق في الطلاق في حالة تزوج زوجها من أخرى، وإلزام الزوج بتوفير مسكن للزوجة المطلقة ولأطفالها القصر، حتى لو كان هو شقته الخاصة.

(١١) Elwan, Omaia, Unberblick uber die Entwicklung des Agyptischen Staatsrechts seitden 70er Jahren, Verfassung und Recht in Ubersee 23 (3), 1990, PP. 297 - 327, PP. 316 - 318.

تأسست تلك المحاكم عشية أزمة السويس عام: (١٩٥٨م)، للفصل في العديد من الجرائم السياسية، وكانت في البداية محاكم مؤقتة، ولكنها اكتسبت وضعية دائمة بالقانون (١٠٥) لعام: (١٩٨٠م)[١٢].

وفي حين تتشكل هيئة هذه المحاكم من قضاة من محاكم الاستئناف، فإن من الوارد تشكيل محاكم أمن دولة مناظرة من قضاة عسكريين في حالة الطوارئ، وليس للمحكوم عليه بعد تصديق الرئيس على الحكم الحق في الاستئناف، ومن المعروف أن حالة الطوارئ أعلنت في مصر في ٢٢ أكتوبر (١٩٨١م) بعد مرور أسبوعين على اغتيال الرئيس السادات، مع تمديدها سنويًّا منذ ذلك التاريخ، رغم احتجاجات المعارضة؛ بذريعة جعلها الحرب ضد تجارة المخدرات أكثر فاعلية، ومع ذلك فإن المهمة الرئيسة التي كرست محاكم أمن الدولة نفسها لها تمثلت في محاكمة المتطرفين الإسلاميين.

وأنشئت محكمة خاصة أخرى في مصر عام: (١٩٨٠م) هي محكمة القيم[١٣]، ومن سلطة هذه المحكمة حرمان الأفراد من حقوقهم السياسية والمدنية، إذا روجوا الشائعات أو ضللوا الشباب على نحو يلحق الضرر بسمعة الأمة أو يسيء إلى الأديان السماوية المنزلة، ولهذه المحكمة درجتان، الهيئة القضائية في كل منهما من بين قضاة محاكم الاستئناف والشخصيات العامة البارزة، وهي تختص بالنظر في انتهاك نفس القانون الخاص بمحاكم أمن الدولة؛ ألا وهو قانون حماية الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي.

أما المحكمة الأهم بالنسبة لتطبيق الشريعة الإسلامية فهي المحكمة الدستورية العليا التي تأسست في أغسطس (١٩٧٩م)[١٤]، وتختص هذه

---

(١٢) الجرائم التي تفصل فيها تلك المحاكم تنظمها التشريعات التالية: قانون العقوبات، الجزء الثاني، الفصول (١ ـ ٤) المتعلقة بالأمن الداخلي والخارجي للدولة، واختلاس ومصادرة الملكية العامة ـ القانون (٣٤/ ١٩٧٢) الخاص بحماية الوحدة الوطنية ـ القانون (٢/ ١٩٧٢) الخاص بحماية حرية الوطن والمواطنين ـ القانون (٤٠/ ١٩٧٧) والقانون (٣٦/ ١٩٧٩) الخاصين بالأحزاب السياسية ـ القرار (٩٥/ ١٩٤٥) الخاص بشؤون التموين ـ القرار (١٦٣/ ١٩٥٠) الخاص بالتسعيرة الجبرية.

(١٣) Elwan, Omaia, Unberblick uber die Entwicklung des Agyptischen Staatsrechts seitden 70er Jahren, Verfassung und Recht in Ubersee 23 (3), 1990, PP. 297 - 327, PP. 318 - 320.

(١٤) بموجب القانون (٤٨/ ١٩٧٩). وحتى ذلك التاريخ كان الفصل في دستورية القوانين من اختصاص المحكمة العليا بموجب المادة (١٩٢) من دستور (١٩٧١م).

المحكمة بالفصل في دستورية القوانين والقرارات، والفصل في قضايا التنازع في الاختصاص بين المحاكم، وتفسير القوانين في حالات خاصة يطلب فيها وزير العدل منها توضيحًا نظرًا لوجود اختلافات جوهرية في تفسيرها، ومعنى هذا أن المحكمة تنظر في قضايا محالة إليها من المحاكم الأخرى أو من وزارة العدل، وتصدر قرارات المحكمة بهيئة من سبعة قضاة، وهي أحكام نهائية، وفي حال حكمها بعدم دستورية قانون ما، فإنه يبطل دون حاجة إلى أي إجراء آخر.

وكان من الطبيعي أن يتطلع أنصار الشريعة الإسلامية إلى المحكمة الدستورية العليا للحصول على بيان منها بخصوص أثر التعديل الدستوري القاضي باعتبار مبادئ الشريعة هي المصدر الرئيس للتشريع.

ففي أواخر السبعينيات رفع الأزهر دعوى عدم دستورية ضد حكم من محكمة ابتدائية يلزمه بسداد دين بفائدة بنسبة (٤٪)؛ تطبيقًا للمادة (٢٢٦) من القانون المدني، ولو أيدت المحكمة الدستورية دعوى الأزهر، فإن ذلك كان سيعني إبطالًا آليًا لمواد القانون المدني الخاصة بالفوائد، ويمكن بالتبعية استهداف القوانين غير الإسلامية الأخرى بالطعن في دستوريتها، وسبقت الإشارة إلى قرار تلك المحكمة الصادر في ٤ مايو (١٩٨٥م) ببطلان قانون الأسرة المعروف بقانون جيهان.

إلا أن الرياح أتت بما لا يشتهيه الإسلاميون؛ فقد قررت المحكمة الدستورية العليا بنفس دور انعقادها، أن على الأزهر أن يسدد الفوائد، فذلك التعديل الدستوري لا يعني أن الشريعة صارت هي القانون الوضعي في مصر، فالتعديل ليس نافذًا بأثر رجعي، بل هو مجرد مبدأ إرشادي للتشريعات المستقبلية التي يجب أن تسعى إلى إصلاح النظام القانوني بما يتمشى مع مبادئ الشريعة[١٥].

---

(١٥) أحكام المحكمة الدستورية العليا، القاهرة: دار الهنا للطباعة، (١٩٨٧م)، ج٣ ص٢٠٩ - ٢٢٤. وانظر بوجه خاص: ص٢١٤ - ٢١٥. ونشرت ترجمة هذا القرار التاريخي باللغة الإنجليزية في: Arab Law Quarterly, 1(1)PP.100 - 107.

المطلب الثالث: **الجدل بخصوص تطبيق الشريعة**

حولت المحكمة الدستورية بهذا القرار مسألة تطبيق الشريعة مجددًا من المجال القانوني إلى ساحة الضغط السياسي والجماهيري، وشكل الحوار بصدد التفسير الدقيق لذلك التعديل الدستوري جزءًا من جدل أوسع منه بكثير يتعلق بمزايا وعيوب تطبيق الشريعة، وترسخ هنا خط فاصل حاد بين موقف ما يسمى: الحركة الإسلامية من جهة، وما يسمى: العلمانيون من جهة ثانية.

والعلمانيون هم مجموعة صغيرة من المفكرين المناضلين ضد ما يعتبرونه تهديدًا شموليًا، وعلى العكس مما يصفهم به معارضوهم، فإنهم يؤكدون أنهم ليسوا ضد الدين، فكل ما يريدونه هو الفصل بين الدين والدولة؛ كأمر احترازي يرون أنه مفيد لكلا الطرفين، ومن بين أعلام العلمانيين: فرج فوده، وفؤاد زكريا، ومحمد نور فرحات، وميلاد حنا، وحسين أمين، ولويس عوض، كما ضم هذا الفريق بعض علماء من أمثال الشيخ الاشتراكي: خلف الله(١٦).

وهاجم فريق آخر - من أمثال: محمد سعيد العشماوي - قضية تطبيق الشريعة من منظور إسلامي، مستنبطًا رؤية مختلفة للشريعة من مصادر إسلامية، على شاكلة ما فعل علي عبد الرازق في محاولته البرهنة على أن القرآن والسُّنَّة لم يرسيا نظامًا شاملًا، بل تركا لكل جيل من المؤمنين أمر صياغة قانون وضعي يتناغم مع المبادئ القرآنية الأخلاقية، وكان لدى أولئك المفكرين منافذ للنشر في بعض الصحف الحكومية أو الليبرالية، وفي مقدمتها: أكتوبر، ومايو، والأهالي، وروز اليوسف، ولكن لم تتح لهم بوجه عام فرصة النشر عبر الإذاعة والتلفزيون.

ولم تكن الحركة الإسلامية بدورها حركة موحدة؛ فهي تتشكل من العديد من التجمعات والأفراد الذين تجمع بينهم بالأساس الرؤية السلفية

---

(١٦) نشر العديد من الكتب المتضمنة لمساهمات من كلا الفريقين؛ منها على سبيل المثال: أحمد جوده، حوارات حول الشريعة، القاهرة: دار سينا، (١٩٩٠م)، فضلًا عن بعض مطبوعات المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.

الجديدة لمصر إسلامية تطبق فيها الشريعة الإسلامية، وكان الشغل الشاغل لتلك الحركة هو تطبيق الشريعة، وتوفرت لها العديد من المنابر، التي ربما يكون أهمها هو منبر خطبة الجمعة، فضلًا عن العديد من المجلات ودور النشر.

وفي حين كان هناك اتفاق عام بين الكتاب الإسلاميين، على الرغبة في تطبيق الشريعة، فإنه كان بينهم اختلافات كبيرة بخصوص كيفية تحقيق هذا الهدف، وبالإضافة إلى ذلك، فإن معظم أولئك الكتاب لم يحددوا على وجه الدقة ما يعنونه بمفهوم الشريعة، ولا الكيفية التي ينبغي بها تحديدها، ولا من تناط به تلك المهمة.

وكقاعدة عامة، فإن العلماء المقربين من الأزهر ومن الهيئات الحكومية الأخرى، كانوا يميلون إلى إدخال عدد محدود من التعديلات على القوانين السارية، وتبني نهج تدريجي في التغيير، أما الجماعات الإسلامية الراغبة في التغيير الجذري، فلم تؤمن بأن الحكومة سَتُقْدم يومًا ما على تطبيق الشريعة، وتشكلت لديها قناعة بوجوب الإطاحة بها لإنفاذها.

وفي نقطة وسط بين هذين الاتجاهين وقفت جماعة الإخوان المسلمين، التي لم تثق بالحكومة، ولكنها اعتقدت أن بوسعها استدراج الشعب المصري في مجموعه إلى تبني تصور لتطبيق الشريعة، عن طريقين: الإصلاح، وعملية الأسلمة من أدنى، بمعنى الدعوة والنشاط القانوني.

إلا أن درجة من الضبابية اعتورت تلك الصورة العامة، على يد عدد من الشخصيات المتمتعين بمؤازرة ضمنية من الحكومة (ومنافذ ليبرالية إلى وسائل الإعلام الجماهيرية الرسمية)، على الرغم من تحدث هؤلاء أحيانًا بنبرة ثورية بخصوص تطبيق الشريعة، بل حديثهم أحيانًا عن الطابع اللاإسلامي للحكومة في مصر، ويتصدر نجوم وسائل الإعلام الجماهيرية الإسلاميين الجدد الشيخ محمد متولي الشعراوي، الذي خصص له برنامج تلفزيوني من منتصف السبعينيات هو برنامج (نور على نور)، ومن الأسماء الأخرى البالغة الأهمية عضو جماعة الإخوان المسلمين السابق الشيخ محمد الغزالي، والشيخ يوسف القرضاوي، ويضاف إليهما في التسعينيات الشيخ عمر عبد الكافي.

وإلى جانب هؤلاء، يأتي أولئك الشيوخ الذين تعمدوا أن يكونوا ضد

الحكومة، واعتقلوا أحيانًا، ولكن كتبهم وتسجيلاتهم الصوتية كانت تباع بمئات الألوف، ومن هذا الفريق: الشيخ حافظ سلامة، والشيخ عبد الحميد كشك، والشيخ الثوري عمر عبد الرحمٰن، وكل هؤلاء الشيوخ نشروا مجموعات فتاوى، جرى توزيعها وقراءتها على نطاق واسع.

وأخيرًا تلزم الإشارة إلى بعض المفكرين الإسلاميين؛ من أمثال: محمد عمارة، والمؤرخ طارق البشري، والفيلسوف اليساري حسن حنفي، الذي نشر الكثير من الدراسات حول مسألة تطبيق الشريعة، والصحفي فهمي هويدي، الذي كان لأمد طويل هو الصوت الإسلامي الوحيد في صحيفة الأهرام، التي هي أهم صحيفة مصرية[١٧].

ومن بين الأمثلة النموذجية للموضوعات التي تعالجها تلك الأدبيات الضخمة، المتعلقة بتطبيق الشريعة، كتاب محمد قطب الموسوم: (حول تطبيق الشريعة)[١٨]، ونشر محمد قطب خلال العقود الأخيرة عشرات الكتب الشعبية حول قضايا تتعلق بالنهضة الإسلامية، وهو ينبري في هذا الكتاب لدحض العديد من مزاعم العلمانيين، وفي الصدارة منها الزعم بأن الدين أمر شخصي ومسألة أخلاقية لا علاقة لها بقوانين الدولة، وأن النطق بالشهادتين (شهادة أن لا إلٰه إلا الله، وأن محمد رسول الله) يكفي ليكون المرء مسلمًا بكل معنى الكلمة، ثم يناقش حق القادة المعاصرين في تعطيل العمل بالشريعة بأحكام يرون أنها أكثر ملاءمة للعصر، ثم يخصص الفصول الأربعة المتبقية من الكتاب في محاولة لتفنيد ما درج العلمانيون على إثارته من اعتراضات، من قبيل الزعم بـ:

---

(١٧) لا يزال ذلك الجدل مستمرًا وقد وافت المنية العديد من كبار العلمانيين من أمثال فؤاد زكريا ولويس عوض، واغتال إرهابيون مسلمون فرج فودة في يونيو (١٩٩٢م)، ومات الشيخ صلاح أبو إسماعيل الذي ربما كان هو أفصح المنادين بتطبيق الشريعة، وفي أعقاب مقتل فرج فوده، أعيد نشر كتاباته في طبعات شعبية، كما نشرت سلسلة أخرى من عيون التراث غير الإسلامي في القرنين التاسع عشر والعشرين، تسمى (التنوير)، بسعر ربع جنيه للنسخة، وهو ما يوازي ثمن تذكرة أتوبيس عام، وبمجرد إعادة نشر كتاب علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) ضمن تلك السلسلة، رد الأزهر بتوزيع رد العلماء عليه كملحق مجاني مع مجلة الأزهر في أكتوبر (١٩٩٣م)، ومعنى هذا أن ذاكرة المتحاورين حول الإسلام والعلمانية تعي الأعمال الفكرية لأسلافهم، ويبدو أن ثمة علاقة جدلية بين الحركتين الإسلامية والعلمانية.

(١٨) محمد قطب، حول تطبيق الشريعة، القاهرة: مكتبة السُنَّة، (١٩٩١م).

- عجز الشريعة عن مجاراة التقدم لكونها ثابتة.

- وصف بعض أحكام وعقوبات الشريعة بأنها غير متحضرة.

- دعوى عدم قابلية الشريعة للتطبيق في مصر، لوجود أقلية قبطية بها.

- الزعم بأن تطبيق الشريعة سيكون بمثابة انتحار سياسي بسبب موقف القوى العظمى المعادي لها.

ولا بد أن يكون الجدل بشأن تطبيق الشريعة حيويًّا وغير مريح في آن واحد بالنسبة لمفتي الديار المصرية، فهو بحكم كونه ممثلًا لقيم الشريعة وأحكامها في الجهاز البيروقراطي للدولة، معنيّ بالطبع من جهة، بإثراء الشريعة كمصدر قانوني، إلا أنه لا يستطيع من جهة أخرى بوصفه من العاملين الرسميين بالدولة أن ينأى بنفسه عن إطارها القانوني والدستوري الأساسي، الذي يجد لزامًا عليه إقراره والدفاع عنه، إلى حد ما على الأقل، من ثم يتعين عليه أن يترك للآخرين أمر مناقشة مسألة ما إذا كان ينبغي تطبيق الشريعة، وكيفية تحقيق ذلك، ويتعين عليه من جهة أخرى: النظر في مقترحاتهم، ليحدد أين يظهر، فيما لو كان سيظهر على الإطلاق، في مختلف مشروعات تطبيق الشريعة.

المبحث الثاني

الأسلمة السياسية

المطلب الأول: **الإخوان المسلمون بالبرلمان**

إذا لم ينصرف القصد إلى تبني قوانين إسلامية جديدة، فما عسى أن تكون الغاية من ذلك التعديل الدستوري؟.

هذا هو السؤال الرئيس الذي طرحته الجماعات الإسلامية عامة وجماعة الإخوان المسلمين بوجه خاص، وبدت الفرصة سانحة لأسلمة القانون المصري؛ فقد شهدت أوائل الثمانينيات صدور الدستور الإسلامي في إيران، وتطبيق نميري الشريعة الإسلامية في السودان، بيد أن السادات نظر مع نهاية السبعينيات إلى الناشطين الإسلاميين على أنهم هم عدوه الأساسي، ومال

من خلفوه في سدة الحكم بعد اغتياله على يد جماعة جهادية إسلامية، في أكتوبر (١٩٨١م)، بالطبع ـ: إلى البرهنة على قوتهم في مواجهة الحركات الإسلامية.

ومن الجدير بالذكر، أن السادات اتخذ خطوات عام: (١٩٧٦م)، باتجاه استعادة نظام التعددية الحزبية في مصر، وتحول الاتحاد الاشتراكي العربي الذي أنشأه عبد الناصر، إلى الحزب الوطني الديموقراطي، كما تم إحياء العديد من أحزاب عهد ما قبل الثورة.

وبالرغم من ترحيب المعارضة بهذه الخطوة، فإنها كانت تجربة ديموقراطية محكومة بشدة من أعلى، وورث الحزب الوطني الديموقراطي جهاز وسلطة الاتحاد الاشتراكي العربي القديم، وسرعان ما صار أقوى بلا حدود من أي حزب من الأحزاب الأخرى، التي لم يكن بعضها ديموقراطيًا في حد ذاته؛ حيث تشكلت بالأساس من رئيس ومدير تحرير لأسبوعية ناطقة باسم الحزب لا تحظى بثقة كبيرة.

وظل بوسع أيّة جماعة ضغط أن تؤثر من داخل الحزب الوطني الديموقراطي، وليس عبر الانحياز لحزب معارض مجرد من أي نفوذ، وعلاوة على ذلك، كان معلومًا للكافة أن السلطة الحقيقية بيد الرئيس والجيش والوزراء (الذين هم جميعًا تقريبًا من العسكريين)، ومن ثم لم يكن الحصول على مقاعد بالبرلمان مؤدّيًا على نحو آلي إلى التأثير على السياسة القوم)ية.

ومع ذلك، فإن الحياة دبت من جديد في أحزاب قديمة، وطالب فرقاء آخرون بالاعتراف بهم كأحزاب جديدة، من بينهم جماعة الإخوان المسلمين، وكان المبرر الرسمي لرفض الاعتراف بجماعة الإخوان المسلمين أنها مؤسسة على التزام ديني، ومن ثم قد يؤدي الاعتراف بها إلى صدع بين المسلمين والأقباط، وسرعان ما تبين أن الشيوعيين والناصريين والإسلاميين غير مسموح لهم بإنشاء أحزاب والمنافسة في الانتخابات، ولجأ الإخوان المسلمون إلى المحكمة الدستورية للفصل في هذا الأمر دافعين بأن بوسع منظمة سياسية إسلامية معترف بها رسميًا أن تكون حصنًا واقيًا ضد التطرف والإرهاب، إلا أن المحكمة لم تبت في الطلب.

وجدير بالإشارة أن حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين أعلن معارضته لإقامة حزب إسلامي، وأصر على وجوب أن تظل الإخوان منظمة دعوية، وقرر جناح بجماعة الإخوان المسلمين بقيادة عمر التلمساني في أواخر السبعينيات أن الوقت قد حان لمشاركة الإخوان في السياسة الحزبية، ولما كان من غير المسموح به لجماعة الإخوان تشكيل حزب خاص بها، فإنها قررت تشكيل تحالف مع كل أحزاب المعارضة، ومني هذا المشروع بالفشل، إلا أن الحركة نجحت في إقامة تحالف آخر مع حزب الوفد الجديد، وفاز ذلك التحالف بـ(١٥٪) من أصوات الناخبين؛ أي بما يكافئ (٥٨) مقعدًا بالبرلمان (من بين ٤٥٨ مقعدًا)، مقابل حصول الحزب الوطني الديموقراطي على (٣٩٠) مقعدًا.

ورغم أن هذا التحالف كان هو الجماعة المعارضة الوحيدة التي نجحت في اجتياز شرط العضوية بالبرلمان وهو الحصول على (٨٪) من أصوات الناخبين، فإن النتيجة جاءت مخيبة للآمال بالنسبة لكل من الوفد الجديد وجماعة الإخوان المسلمين، وإلى جانب ذلك، شعر الجانبان على نحو مطرد بما بينهما من اختلاف بالغ في التاريخ والمصالح؛ فالوفد كان نتاج القومية المصرية لثورة (١٩١٩م)؛ وهو بالتالي حزب علماني ليبرالي، يحظى بتأييد تاريخي من الأقباط.

وفي العقدين الثالث والرابع من القرن العشرين كان الوفد وجماعة الإخوان المسلمين خصمين في المشهد الوطني المصري، ونشبت خلافات شديدة عشية الانتخابات بين وفديين علمانيين من أمثال فرج فوده، وإخوان مسلمين من أمثال الشيخ صلاح أبو إسماعيل؛ الذي طالب بأن تتصدر مسألة تطبيق الشريعة جدول الأعمال.

وانسحب فودة وعدد من الشخصيات البارزة من حزب الوفد الجديد، وقدموا لاحقًا طلب تأسيس حزب علماني جديد، باسم (حزب المستقبل)، ولم يكن ذلك الحزب قد حصل على الاعتراف به بعد، لدى اغتيال فرج فوده، وفضلًا عن ذلك، فإن الحملة الانتخابية شهدت مناداة حزب آخر برؤى شديدة القرب من تلك التي يطرحها الإخوان المسلمون، ألا وهو حزب العمل الاشتراكي، الذي هو بمثابة إحياء لحركة مصر الفتاة في الثلاثينيات، وللحزب الاشتراكي في الأربعينيات.

وظهر حزب العمل الاشتراكي بزعامة السياسي المخضرم: إبراهيم شكري بصورة حزب مناهض للاستعمار بشدة، ذي توجه مصري وقومي عربي، ناقد لسياسة الانفتاح الاقتصادي الرأسمالية، ومعبر عن القيم الاجتماعية الإسلامية المصرية التقليدية.

ونجح ابراهيم شكري ـ لدى الشروع في المفاوضات بين حزبه والإخوان المسلمين ـ في كبح جماح الفصائل الاشتراكية الناصرية بحزبه، ونجح بالاشتراك مع عادل حسين الاقتصادي ورئيس تحرير جريدة الحزب الأسبوعية (الشعب) في جعل الحزب أكثر موالاة للشريعة، مما كان عليه حزب الوفد في أي وقت من الأوقات.

وبالإضافة إلى هذا التحول، شكل الزعيم الإخواني البارز صلاح أبو إسماعيل تحالفًا آخر مع حزب صغير هو حزب الأحرار، وكما هو معروف للجميع، فإن الإخوان وحزب العمل الاشتراكي وحزب الأحرار شكلوا ما عرف باسم (التحالف الإسلامي).

وتوفي عمر التلمساني مرشد الإخوان المسلمين، أثناء حدوث تلك التحركات السياسية المهمة، وتنافس العديد من رجالات الإخوان على خلافته، وخلفه محمد حامد أبو النصر، الذي هو من كبار ملاك الأراضي بأسيوط، والذي كان في منتصف السبعينيات من العمر، ومن الضروري، بالتالي، النظر إلي اختياره على أنه بمثابة حل وسط، في لحظة كانت الخلافات السياسية تهدد فيها بتمزيق أوصال جماعة الإخوان المسلمين.

وتمخضت الانتخابات البرلمانية في إبريل (١٩٨٧م) عن حصول الحزب الوطني الديموقراطي على (٧٢٪) من الأصوات، مقابل حصول الوفد على (١٠,٩٪) من الأصوات، والتحالف الإسلامي على (١٧٪) من الأصوات، ونظر إلى هذه النتيجة ـ إلى جانب ما أحرزه الإسلاميون من نجاح في انتخابات النقابات المهنية ـ على أنه توطيد لوضعية الإسلاميين، وأصبح إبراهيم شكري زعيمًا للمعارضة في البرلمان الجديد[١٩]، وحصل

---

(١٩) راجع تحليلًا رائعًا لتلك النتائج ولحركة الإخوان المسلمين حتى عام: (١٩٨٨م) في:
Farchid, Olaf, Hizbiya: Die Neuorientierung der Muslimbruderschaft Agyptens in den Jahren 1984 bis 1989, Orient 30, (1)1989, PP.53 - 73.

ممثلو الإخوان على أربعين مقعدًا من المائة مقعد التي حصلت عليها المعارضة.

ويمكن القول بأن الأمر الأكثر إثارة للإعجاب من الفوز الانتخابي للتحالف الإسلامي، هو قدرته على وضع جدول أعمال سياسي؛ فقد نجح الإخوان المسلمون بخوض حملتهم الانتخابية تحت شعاري (الإسلام هو الحل) و(تطبيق الشريعة)، في جعل المسألة الإسلامية هي الموضوع المهيمن على الانتخابات عامي: (١٩٨٤ و١٩٨٧م).

وتبنت كافة الأحزاب باستثناء حزب التجمع اليساري خطابًا دينيًّا إسلاميًا، من هنا كان من المتوقع، أن يلح الإخوان المسلمون، بمجرد انتخابهم، على قضية تطبيق الشريعة، مطالبين بأن تكون للتعديل الدستورى ثمار سياسية، بل إن الحزب الوطني الديموقراطي نفسه تحدث عن تطبيق الشريعة، أثناء الحملة الانتخابية، ولكنه كان من الواضح أنه لا يروق له أن يجعل الجبهة الدينية تقرر ما هي السياسة الدستورية وما هي السياسة غير الدستورية[٢٠].

وهيمن هذا الحوار على ستة اجتماعات للجنة مستحدثة بالبرلمان الجديد تدعى (لجنة الشؤون الدينية والأوقاف) خلال شهر مارس (١٩٨٥م)، وضمت تلك اللجنة في عضويتها كل من: رفعت المحجوب رئيس البرلمان، ومحمد علي محجوب وزير الأوقاف، وصفوت الشريف وزير الإعلام، وزعماء المعارضة، وأعضاء بارزين بالحزب الوطني الديموقراطي، وكبار العلماء.

وتحول الاجتماع إلى مبارزة بين رفعت المحجوب وعمر التلمساني مرشد الإخوان المسلمين[٢١]؛ فقد وصف المحجوب، في تلك المناقشات، كل أعمال تقنين الشريعة بكونها مجرد دراسات لا علاقة لها بالتشريع المستقبلي، وفي المقابل، أبدى عمر التلمساني قدرًا من ضبط النفس، ودعا

(٢٠) مع ذلك فإن عضوًا بارزًا بالحزب الوطني الديموقراطي هو الشيخ عطية صقر، المفتي بمجلة منبر الإسلام، أثار هذه القضية مع عشرين عضوًا آخر بذلك الحزب.

(٢١) هذه المحاورات مسجلة في: محمد الطويل، الإخوان في البرلمان، القاهرة: مكتبة المصري الحديث، (١٩٩٢م)، ص١٠٠ ـ ١٠٨.

إلى نهج تدريجي كي لا تكرر الأخطاء التي وقعت في السودان[٢٢].

وفي النهاية اتفق المشاركون على وجوب تطبيق سياسة رسمية جديدة تجاه تلك القضية، إلا أن البرلمان نفسه حدد يوم السادس والعشرين من يناير موعدًا للحوار حول تطبيق الشريعة هو يوم الرابع من مايو (١٩٨٥م)، الموافق لنفس اليوم الذي أصدرت فيه المحكمة الدستورية قرارها بخصوص تفسير التعديل الدستوري لعام: (١٩٨٠م).

وبدأ الحوار بتقرير من اللجنة تقرر فيه وجوب مراجعة القوانين الحالية لتخليصها من كل ما يتعارض مع الشريعة، ومن الممكن تحقيق ذلك تدريجيًّا، مع بقاء القوانين غير المتعارضة مع الشريعة سارية، وبعد حوار مطول، لم ينجح خلاله أعضاء جماعة الإخوان المسلمين الستة الموجودون ضمن مجموعة الوفد مطلقًا في الحصول على حق الكلمة، تم التصويت على ورقة حكومية من ست نقاط وقبولها، واتسمت تلك الورقة بغموض بالغ، ولكنها بينت بجلاء أنه لن يتم إبطال القوانين السارية بالجملة، مع وجوب التدقيق في معاملات معينة واردة بالقانون المدني (مثل تلك الخاصة بالفوائد)؛ لتقرير ما إذا كانت تتمشى مع الشريعة[٢٣].

وهكذا نجح رفعت المحجوب رئيس مجلس الشعب في المصادرة على قضية تطبيق الشريعة، وواصل العمل على منع إثارتها مجددًا في البرلمان حتى نوفمبر (١٩٩٠)، حينما قاطع الإخوان المسلمون وبقية فصائل المعارضة الانتخابات، وتركوا البرلمان قبل اغتياله على يد متطرفين إسلاميين بشهر واحد، ولم تبرز تلك القضية ثانية على صفحات الجرائد[٢٤].

---

(٢٢) محمد الطويل، الإخوان في البرلمان، القاهرة: مكتبة المصري الحديث، (١٩٩٢م)، ص١٠٦ ـ ١٠٧.

(٢٣) راجع نص هذا الحوار الذي أداره رفعت المحجوب بمهارة، والتعقيب عليه في: محمد الطويل، الإخوان في البرلمان، القاهرة: مكتبة المصري الحديث، (١٩٩٢م)، ص١٠٨ ـ ١٣٢. وراجع تعقيبات مفيدة في:

Hill, Enid, Law and the Courts in Egypt: Recent Issues and Events Concerning Islamic Law, In: The Political Economy of Contemporary Egypt, edited by: Oweiss, Washington D.C., Center for Contemporary Arab studies, Georgetown University, 1990, PP.251 - 252.

(٢٤) يقدم عدد المقالات المنشورة حول تطبيق الشريعة في صحيفة الأهرام كبرى الصحف المصرية دليلًا قويًّا على هذه الحقيقة؛ ففي عام: (١٩٨٥م) نشر بها قرابة ثمانين مقالًا حول موضوع =

وفي حين خسر ممثلو الإخوان المسلمين في البرلمان معركة مهمة خاصة بتطبيق الشريعة الإسلامية، فإن أداءهم كان أفضل بالنسبة للعديد من القضايا الأخرى؛ ففي ولايتهم الثانية بالبرلمان؛ على وجه الخصوص: من (١٩٨٧ حتى ١٩٩٠)، أصبح المتحدث باسمهم بالبرلمان (مأمون الهضيبي) شخصية مؤثرة في السياسة المصرية، وطلب منه أن يكون عضوًا في لجنة الشؤون الدينية والأوقاف، وثمة مجال آخر نشط فيه ممثلو الإخوان بالبرلمان (وحظوا ببعض التأييد من بقية ممثلي المعارضة) يتعلق بمسألة الحقوق السياسية، ولما كانت الشبهة تحوم حول وجود صلات بين أعضاء جماعة الإخوان المسلمين وبين إرهابيين إسلاميين، فإنهم كان لديهم خبرة شخصية بسلوكيات قوات الأمن، وصاروا ناقدين لا يملون من نقد وزارة الداخلية وقوانين الطوارئ وقانون الانتخاب والرقابة السياسية، أما مجالات نشاطهم الأخرى، فتمثلت في التعليم، ووسائل الإعلام الجماهيرية[٢٥]، وفي أواخر الثمانينيات رد جهاز الدولة بطرق شتى على ناقديه الإسلاميين، ليس بالاستجابة لنصيحتهم بالضرورة، بل بترويج سياسته الإسلامية عبر وسائل الإعلام الجماهيرية التابعة له، وعلى لسان شيوخه الذين يطلقون خطابًا شبيهًا بدرجة أو بأخرى بخطاب الإخوان المسلمين.

وقرر التحالف الإسلامي وحزب الوفد (وخالفهم حزب التجمع الاشتراكي) مقاطعة انتخابات نوفمبر (١٩٩٠م)، التي أجريت أثناء أزمة الخليج، بسبب إصرار الحكومة على أن تجرى الانتخابات تحت إشراف وزارة الداخلية، التي لا تثق فيها المعارضة، وفاز عدد كبير من المرشحين المستقلين في الانتخابات، بعضهم ـ من أمثال الشيخ يوسف البدري ـ لهم ارتباطاتهم مع الإخوان المسلمين.

ولكن النتيجة الأخيرة هي أنه لم يعد للإخوان المسلمين مجموعة

= الشريعة، مقابل (١٣) مقالًا عام: (١٩٨٦م)، و(١١) مقالًا عام: (١٩٨٧م). وكان العدد أقل من ذلك في السنوات التالية، وعلاوة على ذلك، فإن تلك المقالات لم تكن ذات طابع سياسي، بل مجرد بيانات من مفتي الدّيار المصرية كما سنرى لاحقًا، وهذه الأرقام محسوبة من كشاف الأهرام، ودام الحوار بشأن تطبيق الشريعة على صفحات الأهرام من مارس إلى سبتمبر (١٩٨٥م).

(٢٥) من المدهش أنه لم يكتب شيء يذكر عن خبرة الإخوان المسلمين البرلمانية ولا يزال أفضل مصدر على حد علمي لذلك هو كتاب محمد الطويل الموالي لهم. انظر: محمد الطويل، الإخوان في البرلمان، القاهرة: مكتبة المصري الحديث، (١٩٩٢م).

برلمانية، وكان ذلك تطورًا خطيرًا؛ فهو يعني فقدان النفوذ السياسي في وقت تتحالف فيه الحكومة المصرية مع إسرائيل والقوى الغربية ضد دولة عربية مسلمة، وحرم الإخوان المسلمون من منبر يعلنون منه موقفهم، والمعروف أن جماعة الإخوان المسلمين تعرضت للنقد على مدى سنوات من متطرفين اتهموها بالتفريط في المبادئ الإسلامية مقابل الحصول على نفوذ، والآن وجدت نفسها في مواجهة لحظة عصيبة ليس لديها فيها من قنوات للتأثير غير النقابات المهنية، والقليل من قنوات التواصل مع الجماهير، فمن آن لآخر كانت الحكومة تغلق المجلات الشهرية الموالية للإخوان؛ مثل: الاعتصام، والمختار الإسلامي، ولواء الإسلام، وكان الهضيبي لا يزال يحلم بإنشاء حزب إسلامي[٢٦].

وانتهى المطاف عام: (١٩٩٢م) بالسماح للناصريين واليساريين بإنشاء أحزاب خاصة بهم، ويبدو أن ذلك كان جزءًا من استراتيجية حكومية لتعبئة القوى المعادية للإسلاميين، أكثر من كونه نابعًا من رغبة في تعزيز الديموقراطية، وإعادة المعارضة إلى البرلمان[٢٧].

ولقد كانت فترة التسعينيات ـ كما هو متوقع ـ فترة عصيبة بالنسبة للإخوان المسلمين؛ فقد انشق الليبراليون عن التحالف الإسلامي، وترددت شائعات عن صراعات داخل قيادة الإخوان بسبب مرض المرشد الأعلى حامد أبو النصر[٢٨]، وفي حين أحكمت جماعة الإخوان المسلمين قبضتها على النقابات المهنية، وفازت أخيرًا في انتخابات نقابة المحامين، فإنها كانت تخسر في حرم الجامعات، لصالح بعض الجماعات الراديكالية في بعض الجامعات، بل في جامعة القاهرة لصالح جماعة طلابية غير إسلامية.

ولم تحصل الجماعة في الانتخابات البلدية المحلية عام: (١٩٩٢م) إلا على حوالي (٨٪) من الأصوات، في حين حصل حليفها حزب العمل على نتائج أفضل بكثير، وأحرز الإخوان وحزب العمل بعض النجاح في الدلتا

---

(٢٦) راجع مقابلة معه في: الأهرام الاقتصادي، ٢٢ إبريل (١٩٩١م)، ص٤٦.

(٢٧) يشير مفهومًا الإسلاميين والإسلامية في هذه الدراسة إلى الحركات السياسية الإسلامية وأيدلوجيتها.

(٢٨) روزاليوسف ١٦,٣٣٣٠ إبريل (١٩٩٢م)، ص٧ ـ ٩.

والقاهرة، ولكنهما فشلا في المدن الرئيسة، خاصة في الصعيد؛ حيث اتجهت الأصوات الإسلامية التي حصل عليها الإخوان في انتخابات (١٩٨٧م) صوب مزيد من التثوير، بحيث لم تعد مؤازرة لهم[٢٩]، وفي عام: (١٩٩٤م) صارت حركة الإخوان المسلمين مضغوطة بين رحى الحكومة وسندان الجماعات الإسلامية الراديكالية، فأصبحت بحاجة إلى جيل جديد من القادة، وإلى استراتيجية أكثر وضوحًا للمشاركة السياسية.

ولم تشعر حركة الإخوان المسلمين بارتياح مطلقًا إلى محاولات الدولة المصرية تقديم نفسها على أنها إسلامية، وعلى الرغم من نجاح الحركة في تحقيق اختراقات في الأزهر، فإنها ظلت ترتاب فيه بوصفه مؤسسة الإسلام الرسمي، فهي لا تنظر إلى تأميم الأزهر عام: (١٩٦١ ـ ١٩٦٢م) على أنه هو الاختراق الأخير للجدار الفاصل بين العلماء والمجتمع، وترى جماعة الإخوان المسلمين أن ذلك قد أدى إلى هيمنة الدولة الكاملة على تلك الجامعة، وهو ما يشكل ـ وبذات الدرجة من الأهمية ـ تدهورًا في نوعية البحوث، وحسب ما تراه جماعة الإخوان المسلمين، فإن الكليات الجديدة ـ مثل الهندسة وما شابهها ـ لم تصل أبدًا لمستوى نظيرتها بالجامعات الأخرى، الأمر الذي يمكن رده جزئيًّا إلى أن الجمع بين كل من التعليم الفني والديني يجعل مستوى الطلبة رديئًا في كليهما[٣٠]، وعلاوة على ذلك، فإن حركة الإخوان المسلمين وجهت آنذاك انتقادات بالغة لمفتي الديار المصرية، وهاجمته في البرلمان.

المطلب الثاني: **الجماعات الراديكالية**

يمكن القول بأن الجماعات الإسلامية الراديكالية هي وارثة الجناح الراديكالي لجماعة الإخوان المسلمين في العقدين الخامس والسادس من القرن العشرين؛ فقد كان بعض قادة جماعات السبعينيات في السجن مع أعضاء من جماعة الإخوان المسلمين في الستينيات، وتأثروا بأفكار سيد قطب ومؤسس حزب التحرير الإسلامي الفلسطيني تقي الدين النبهاني.

---

(٢٩) سيد ياسين، التقرير الاستراتيجي العربي، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، (١٩٩٢م)، ص٣٢٠.

(٣٠) راجع التقرير في مجلتها: اللواء الإسلامي ٤٣، ٣، يونيو (١٩٨٨م)، ص٢٤ ـ ٢٥.

ويصدق ذلك على أهم جماعتين راديكاليتين في السبعينيات: جماعة الكلية الفنية العسكرية (التي خططت لعملية اغتيال السادات منذ عام ١٩٧٤م)، وجماعة المسلمين، المعروفة إعلاميًّا بجماعة التكفير والهجرة(٣١).

ووفرت اتفاقيات كامب ديفيد، والثورة الإيرانية عام: (١٩٧٩م)، مدخلات سياسية لتشكل العديد من الجماعات الراديكالية الصغيرة في حرم الجامعات، حيث انتقل زمام العمل السياسي الطلابي من يد الجماعات اليسارية إلى الجماعات الإسلامية(٣٢)، واكتسبت تلك الجماعات شهرة ومهابة باغتيال السادات في السادس من أكتوبر (١٩٨١م)، ولكن ذلك الحدث عرضها لحملة قمع رهيبة؛ فقد مررت حكومة حسني مبارك الجديدة قانون الطوارئ، وسلحت قوات الأمن بسلطات جديدة من أجل استئصال شأفة هذا العدو الجديد، ونجحت سياسة الحكومة في الثمانينيات القائمة على استيعاب الإسلام السياسي المعتدل (الإخوان المسلمين) في المشاركة

---

(٣١) توجد أدبيات مهمة حول الجماعات الإسلامية الراديكالية في مصر، يعود معظمها إلى اغتيال أنور السادات، ومن أفضل تلك الدراسات:

Kepel, Gilles, Le Prophete et Pharaon, Paris: La Decouverte, 1984.

(٣٢) توجد أدبيات وفيرة حول التركيبة الاجتماعية للجماعات الإسلامية الراديكالية في مصر، وتؤكد المقالات المبكرة - المؤسسة على الاعتقالات التي تلت مقتل السادات - على أن أعضاءها ينتمون إلى الطبقة الوسطى ذات الخلفية الريفية، ومن الدارسين بالأقسام العلمية بالجامعات المصرية. انظر:

Ansari, Hamid, The Islamic Militants in Egyptian Politics, International Journal of Middle East Studies, 16, 1984, PP. 123 - 149, & Ibrahim, Saad Eddin, Anatomy of Egypt, s Militant Islamic Groups, International Journal of Middle East Studies, 12, 1980 & Guenena, Nemat, The Jihad: An Islamic Alternative in Egypt, Cairo Papers in Social Science, 9:2, Cairo, AUC Press, 1986.

إلا أن مدى تمثيل تلك العينة لتنظيم الجهاد تعتوره بعض أوجه القصور، ويقدم عدد من أخلي سبيلهم دليلًا على أن طريقة اختيارها ربما لم تكن موفقة على أية حال. راجع نقد تلك التحليلات المبكرة في:

Khury, Nicole, DE la mouvance Islamite en general et des gamaat islamiya en particulier(1970 - 1985), Essai de Lecture sociologique, Revue Tiers Monde 31 (121), 1990, PP.57 - 72. & Eccel, Chris, Alim and Mugahid in Egypt: Orthodoxy versus subculture, or division of Labor? The Muslim World 78 (3 - 4) 1988, PP. 189 - 208.

وانظر مناقشة رائعة للخلفية الاجتماعية للجماعات الراديكالية (والصور النمطية حولهم) في:

Roussillon, Alain, Enter Jihad et al - Rayyan: Phenomenologie de L, Islamisme egyptien, Maghreb - Machrek 127, 1990, PP.27 - 50.

السياسية، مع توجيه ضربات قاصمة للجماعات الراديكالية، ولم يسفر ذلك عن تجنب الإرهاب، ولكنه أبقاه تحت السيطرة، ومن الواضح أن تلك الجماعات لم تحظ بتأييد يذكر في المجتمع المصري ككل[٣٣].

وظهر كثير من الجماعات الراديكالية الصغيرة - التي يكتفي في مصر بتعريفها بالجماعات - إلى الوجود على المستوى المحلي، إلا أن تلك الجماعات كانت جزءًا من نسق عام، فعلى رأس كل منها أمير؛ يرشدها، وينفرد في الأغلب الأعم بإدارتها، كما لو كانت ملكًا له، وهو لا يختار بالانتخاب، بل لم)جرد كونه هو مؤسسها أو المتولي أمرها.

وثمة جماعتان لا تندرجان في هذا النسق لوجودهما على المستوى الوطني (بل الدولي، ولهما اتصالات في أفغانستان وباكستان والسودان) وبحوزتهما موارد كبيرة، رغم أن كلتيهما تنظر إلى نفسها على أنها في حالة عدم تمكين، ويبدو أنهما قد تخليتا منذ اغتيال السادات عن فكرة الانقلاب، على الأقل في الظرف الراهن، وهما مسؤولتان عن أهم العمليات الإرهابية.

وأولى هاتين الجماعتين هي جماعة الجهاد الإسلامي، المسؤولة عن اغتيال السادات، وبعد حادث الاغتيال تم القبض على قادتها وشنقهم، بما فيهم: عبد السلام فرج، ذلك المهندس البالغ من العمر ستة وعشرين عامًا، ومؤلف بيانها التأسيسي الموسوم (الفريضة الغائبة)[٣٤]، وحكم على زعيمها الضابط: عبود الزمر بالسجن مدى الحياة لتواطئه في اغتيال السادات، ومن المعتقد أنه ظل مسؤولًا عن فصيل من تلك الجماعة على الأقل، وجماعة الجهاد منظمة، على ما يبدو، في عدد من الخلايا المستقلة نسبيًا، وهي

(٣٣) بينما لم تدخر قوات الأمن جهدًا في محاربة الجماعات الراديكالية، فإن الحكومة انتهجت سياسة ضبط النفس تجاههم؛ بهدف دفع الأعضاء الهامشيين إلى اعتزالها، ومن ثم فإنها قبلت فكرة توقيع عقوبات خفيفة نسبيًا على أعضاء تلك الجماعات (باستثناء من شاركوا بالفعل في اغتيال السادات)، كما نظمت الحكومة فيما بين عامي: (١٩٨٦ و١٩٨٨م) حوارات متلفزة بين راديكاليين مسجونين وعلماء كبار مثل المفتي، إلا أن تصاعد العنف في صيف (١٩٩٢م) دفع الحكومة إلى تغيير تكتيكاتها وإصدار قانون جديد للإرهاب يتضمن عقوبات بالغة الشدة تشمل الإعدام، فضلًا عن قيامه على تعريف واسع للأنشطة الإرهابية.

(٣٤) قام جانسن بترجمة كتاب الفريضة الغائبة إلى الإنجليزية وتحريره. انظر:

Jansen J.J.G., The Neglected Duty, NewYork: Macmillan, 1986.

متمركزة في القاهرة ومنطقة الدلتا(٣٥).

أما الجماعة الثانية فتدعى: الجماعة الإسلامية، ومعقلها هو مدن مصر الوسطى والصعيد: أسيوط، وديروط، والمنيا، وسوهاج، وقنا، وأحياء معينة في ضواحي القاهرة تغلب على تركيبتها السكانية العناصر المهاجرة، فضلًا عن وجود كبير للأقباط، ومعروف عن تلك الجماعة ترويعها للأقباط ولغيرهم من المواطنين الذين لا يمتثلون لأوامرها.

وتنظيم تلك الجماعة أكثر هرمية من نظيرتها، مع وجود أمراء معاونين مسؤولين على مستوى المحافظات والمدن والأحياء، وهذه الجماعة أدنى في درجة السرية، ولها أقسام خاصة للدعاية والتبشير، وفي حين تستهدف جماعة الجهاد الشخصيات السياسية بالأساس، فإن الجماعة الإسلامية مهتمة بدرجة أكبر بالهيمنة على الأحياء والضواحي التي تنشط فيها، وتحويلها إلى جيوب إسلامية من المحظور فيه تعاطي المسكرات والاختلاط بين الرجال والنساء وما شابه ذلك، فضلًا عن حمل السكان على دفع الزكاة.

ومن بين الضواحي التي يديرها الإسلاميون على هذا النحو: عين شمس وإمبابة بالقاهرة، وهما من أحياء المهاجرين التي لا توجد فيها النماذج الاجتماعية التقليدية الزبائنية، ويمكن للإسلاميين فيها بالتالي تقديم خدمات مفيدة، وتعرض هذان الحيان للحصار من قبل قوات الأمن في عامي: (١٩٨٨ و١٩٩٢م) على التوالي، وتتأسس حركة النشاط الإسلامي المحلي ـ التي يرى خصومها أنها مجرد استراتيجية مافيا صارخة ـ على دعوة قرآنية قوامها (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

وفي خريف (١٩٩٢م)، استهدفت عملية التطهير من أدنى قطاع السياحة؛ ومرد ذلك هو الرغبة من جهة في إلحاق الضرر بالاقتصاد المصري، وتطهير المجتمع المصري من سلوك السائحين المتحلل من جهة أخرى، ومن الأمور ذات الدلالة أن الشيخ الكفيف عمر عبد الرحمٰن ـ الذي فر من مصر عام: (١٩٩٠م) إلى السودان، ومنها إلى الولايات المتحدة ـ أصدر فتوى تؤكد شرعية

---

(٣٥) سيد ياسين، التقرير الاستراتيجي العربي، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، (١٩٩٢م)، ص٣٩٧.

الهجمات على السياحة[٣٦]، ويلقب ذلك الشيخ بمفتي الجماعة الإسلامية، واتهم في قضية اغتيال السادات بتزويد قتلته بفتوى تجيز قتل المستبد، وكان له ـ على ما يبدو ـ حجية كبيرة لدى الأعضاء، الذين يثقون في تفسيره للإسلام، ولا يعترفون بأي مفتي سواه، ناهيك عن مفتي الديار المصرية.

والفكرة المتواترة في فتاوى عمر عبد الرحمٰن وكتاباته هي وجود أشياء كثيرة للغاية في المجتمع المصري، خاطئة في صميمها، ومن ثم فإنه من السذاجة إلقاء اللوم كله على الحكام، ويؤكد هذا ـ الشيخ أسوةً بسيد قطب ـ أننا نعيش في زمن الجاهلية، المسلمون الحقيقيون قلة فيه، ولا بد من إعادة أسلمة مثل هذا المجتمع، ولا يمكن تحقيق ذلك من أعلى، وفي بيان دفاعه المطول في محاكمة السادات، علق عمر عبد الرحمٰن على الآية الرابعة والأربعين من سورة المائدة ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَـٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَـٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، وأشار إلى أن هذا النص وصف دقيق للحاكم المغتال، ولكنه أكد على أن هذا تحذير لكل المسلمين وليس لحكامهم فحسب[٣٧]، وبتعبير آخر: فإن المسلمين قد يكونون كثيرين، إلا أنه لا توجد في مصر ـ على حد تعبيره ـ قوانين إسلامية؛ ومن ثم لا توجد أمة إسلامية[٣٨]؛ فالمجتمع المصري غير إسلامي، ويتعين بالتالي اعتزاله أو محاربته.

ومن الواضح أن الجماعات الراديكالية ـ شأنها شأن الإخوان المسلمين ـ لا تجل كبار العلماء، وحظ أعضاء تلك الجماعات من التعليم الديني جد يسير، بل هم ممن لم يتلقوا تعليما دينيًا مدرسيًا، بل حصلوا بأنفسهم ما لديهم من معرفة حول التوحيد والشريعة والتاريخ الإسلامي، وبعض مصادر تلك المعرفة، أحيانًا، كتب ألفها علماء، ولكنها من نمط عملي وسياسي

(٣٦) اتهم هذا الشيخ عام: (١٩٩٣م) بالتواطؤ في عملية تفجير المركز التجاري في نيويورك في ذلك العام، وتبين أثناء التحقيقات أنه تعاون مع المخابرات الأمريكية في نقل أسلحة إلى المجاهدين المسلمين في الحرب ضد الاتحاد السوفيتي في أفغانستان.

(٣٧) عمر عبد الرحمن، كلمات الحق، القاهرة: دار الاعتصام، د.ت، ص٤٧ ـ ٤٨.

(٣٨) المرجع السابق، ص١١١ ـ ١١٢.

ودعائي، وليست من أدبيات الفقه المفصلة التقليدية.

ومعظم تلك الأدبيات تنشرها دور نشر إسلامية؛ مثل «الاعتصام» على علاقة بالإخوان المسلمين، أما المصادر الأخرى، فيغلب عليها الطابع السياسي والتخريبي، ويتم تداولها سرًّا داخل الجماعات، وكما سلف بيانه، فإن تلك الجماعات ترى أن تطبيق الشريعة علاج لكل الشرور، وترصد ما يحاك ضد الإسلام والشريعة من مؤامرات ومكائد في كل مكان.

وتكشف رسائل ـ مثل كتاب (الفريضة الغائبة) لعبد السلام فرج، وكتاب (كلمات الحق) لعمر عبد الرحمٰن ـ عن معرفة عميقة بالقرآن، والحديث، والتفسير، والفقه، والتاريخ الإسلامي، على الأقل فيما يتعلق بالمسائل السياسية، ولكنها تمثل الاستثناء الذي يثبت القاعدة، وتفتقر معظم تحليلات وتفسيرات الحقائق الاجتماعية والسياسية في مصر وفي الخارج إلى العمق.

فتلك الجماعات ترى أن العلماء ليسوا مجرد مستضعفين مذعنين للساسة الممسكين بزمام السلطة؛ بل هم أعداء، والعالم منقسم بين الخير والشر، وهناك من يظهرون بمظهر المسلمين الحقيقيين، ولكنهم رغم ذلك أعوان للشر، وهؤلاء هم المنافقون الذين يحذرنا القرآن منهم.

ومن أول شواهد هذا الشعور بالكراهية تجاه العلماء اختطاف ثم قتل وزير الأوقاف السابق محمد الذهبي على يد جماعة التكفير والهجرة في يوليو (١٩٧٧م)، ويذكر أن الذهبي واحد من كبار العلماء، ترأس مجمع البحوث الإسلامية عامي: (١٩٧٤) و(١٩٧٥)[٣٩].

ويمكن القول بأن جماعة التكفير والهجرة هي النموذج الأكثر وضوحًا لجماعة ترى أن المجتمع المصري بوضعه الراهن معاد للإسلام، واتخذ أمير تلك الجماعة شكري مصطفى من نمط حياة النبي والجماعة المسلمة الأولى في العهدين المكي والمدني نموذجًا لحياته هو وجماعته، وبذل قصارى جهده لعزل جماعة المؤمنين الصغيرة التابعة له عن المجتمع المحيط بها؛ في

(٣٩) محمد حسين الذهبي المتوفى عام: (١٩٧٧م)، عالم سلفي امتدح تفسير محمد عبده للقرآن في كتاب له حول تاريخ تفسير القرآن، يقع في ثلاث مجلدات بعنوان: (التفسير والمفسرين) صدر بالقاهرة عامي: (١٩٦١) و(١٩٦٢م).

شقق مؤجرة، أو في بعض المناطق في كهوف بصعيد مصر[٤٠].

فما هي علة استهداف هذه الجماعة لعالم؟ السبب - كما بين شكري بالمحكمة - أن الذهبي كتب ما يمثل شجبًا رسميًّا للجماعة في مجلة الأزهر عام: (١٩٧٥م) بينما كان لا يزال هو وزير الأوقاف، نعتها فيه بوصف: الخوارج؛ (أي أولئك المسلمين الذين وصل بهم التطرف حد نفي الإسلام عن كل من ليس منهم، وهم قتلة الخليفة علي بن أبي طالب)[٤١].

وقضت محكمة عسكرية بإعدام شكري، ولم تستجب المحكمة لطلب محاميه أثناء جلسات المحاكمة استدعاء شيخ الأزهر للدفاع، ومرد منطقية موقف المحكمة الوحيد، هو بشكل ما، أن شكري نفسه أعرب عن معارضته للعلماء الذين يقدمون للحكام ما يريدونه من فتاوى، ويحلون ما هو محرم في القرآن؛ مثل الزنا والربا[٤٢]، ويبدو أن لدى الحكومة شكوكًا في قدرة العلماء على الدفاع عن المجتمع المصري ضد تهمة مروقه من الإسلام؛ فمن بداية عمليات الإرهاب الإسلامي في عام: (١٩٧٤م) ألقى صحفيون وعلماء اجتماع ومعلقون باللائمة على العلماء بخصوص انحرافات الشباب[٤٣].

وتتضح كراهية الجماعات للعلماء في نظرتهم إلى الأزهر الذي هو مؤسسة العلماء الرئيسة؛ فلم يعد من الممكن النظر إلى الأزهر؛ خاصة بعد تأميمه عام: (١٩٦١م)، على أنه منبر لعملية أسلمة المجتمع؛ فهو على العكس من ذلك، ينشر دعاية نظام الحكم، ويصوره على أنه ممثل للإسلام، ومن الأمثلة التي تساق عادة للتدليل على ذلك: أفكار الاشتراكية الإسلامية.

وربما يمكن القول - في ضوء ذلك - بأن الأزهر يمثل - في نظر بعض تلك الجماعات - تهديدًا لمشروع الأسلمة، ويحاجج عبد السلام فرج - في كتابه الفريضة الغائبة - من يرون أن الجهاد هو الاجتهاد في الدراسة، محولين معناه من القتال إلى طلب المعرفة، ويرى فرج أن تلك مجرد ذريعة للقعود، وتلك الذريعة هي المسؤولة عن تردي الإسلام، فلم يحرك علماء

---

(٤٠) Kepel, Gilles, Le Prophete et Pharaon, Paris: La Decouverte, 1984, PP.70 - 100.

(٤١) Ibid, PP.98.

(٤٢) Ibid, P.79.

(٤٣) عادل حموده، الهجرة إلى العنف، القاهرة: دار سينا، ١٩٨٧م، ص٤٥.

الأزهر ساكنًا حين غزا نابليون القاهرة؛ لمنعه[٤٤]، وفي حين يحرص عبد السلام فرج على أن يؤكد لقرائه أنه لا يزدري بالشهادات العلمية في حد ذاتها، بل فقط بالعلماء المعاصرين المتملقين، يبدي آخرون رغبة أكبر في الاستغناء عنها؛ فقد أعلن شكري في المحكمة أن كل الفقه الإسلامي - والعلماء المعاصرين بالتالي - لا لزوم له؛ لأن كل شيء مبين بجلاء في القرآن، وقد لا يحتاج المرء معه إلا إلى معجم[٤٥].

ومع ذلك، فإن العلاقة بين الجماعات والأزهر لم تكن عدائية على الدوام؛ فتلك الجماعات تنظر بعين الإجلال لبعض العلماء (من أمثال يوسف البدري وحافظ سلامة)، ثم إن عمر عبد الرحمٰن - الذي هو أكثر مرشديهم راديكالية - أزهري، كان في لحظة في حياته مدرسًا بفرع الأزهر في أسيوط، زد على ذلك أن انتقادهم للاأخلاقية المجتمع المصري، إنما هو رجع صدى لما قاله أزهريون وسلفيون على مدى عقود من الزمان، ففي كلتا الحالتين استلهام قوي لأقوال أحمد بن حنبل، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية، ومحمد بن عبد الوهاب، ومحمد الشوكاني، وغيرهم من العلماء المتزمتين من القرون السابقة[٤٦]، ومما لا شك فيه، أن كثيرًا من الأزهريين متعاطفون مع الجماعات، ويشاركونها في كثير من القيم والرؤى، إلا أن هناك أيضًا كثير من الأزهريين الذين لا يختلفون مع نهج تلك الجماعات فحسب، بل مع تفسيرها للإسلام.

وترى الجماعات بوجه عام أن أغلبية علماء الأزهر أعداء لها، تتنافس معهم على قلوب المسلمين المصريين المخلصين، ويتجلى ذلك في المنافسة بين المساجد الحكومية والمساجد الأهلية في كل ربوع مصر[٤٧].

---

(٤٤) انظر: الفريضة الغائبة، البند ٦٤. وانظر:

pp.189 - 190. Jansen J.J.G., The Neglected Duty, NewYork: Macmillan, 1986.

(٤٥) Kepel, Gilles, Le Prophete et Pharaon, Paris: La Decouverte, 1984, P.79.

(٤٦) توجد دراسات عديدة حول العلاقة بين ابن تيمية وكل من السلفية والسلفية الجديدة. انظر:

Laoust, Henri Essai Sur les doctrines politiques de Taqi - d - Din Ahmad B. Taimiya, Cairo, 1939.& Sivan, Emmanuel, Radical Islam, New Haven: Yale University Press, 1985, PP.94 - 107.

(٤٧) تعالج مقالات كثيرة هذا الموضوع بقلم باتريك جافني؛ الذي قام بدراسة ميدانية في مساجد المنيا. انظر على سبيل المثال: =

وعلى أية حال: فإن كراهية الراديكاليين الحقيقية قاصرة على أولئك العلماء الذين يحاربونهم على نحو نشط ببيانات عبر وسائل الإعلام الجماهيرية، يقولون فيها للشعب المصري أنهم شباب منحرفون، لا علم لهم بالدين ولا بالرحمة الإلهية، ويستخدمون الإسلام فحسب كوسيلة للتغرير بالشعب المصري التقي، والنطق بمثل هذه الآراء أمر خطير في مصر اليوم، والعلماء الذين ترد على ألسنتهم هم المتصدرون لهرمية العلماء وثيقو الصلة بالحكومة؛ ممن يعينهم وفي مقدمتهم وزير الأوقاف وشيخ الأزهر ومفتي الديار المصرية.

وربما يكون التطور الأهم في دار الإفتاء منذ مقتل السادات هو لجوء الحكومة إلى مفتي الديار ليبين أن أفكار الراديكاليين مؤسسة على قراءة خاطئة للقرآن، وسوء فهم للإسلام، ودفع ذلك بالمفتي إلى واجهة الحوار العام حول الدور السياسي للإسلام، ولنا عود لهذا الموضوع في هذه الدراسة لدى مناقشة دور سيد طنطاوي وهو على رأس دار الإفتاء.

المبحث الثالث

أسلمة المجتمع المصري

مما لا ريب فيه أن السواد الأعظم من المصريين لم يشارك في معظم ما دار من مواجهات بين قوات الأمن والجماعات الراديكالية؛ فقد روعتهم الانتهاكات الجسيمة التي ارتكبتها قوات الأمن والجماعات.

وربما يكون تعرض بعض مكونات المجتمع - مثل بعض شرائح الصحافة والسلطة القضائية - للسيطرة والقمع الحكومي المتزايد، قد دفعها إلى التعاطف بدرجة أكبر مع الراديكاليين، إلا أن احتقار الراديكاليين للمسنين، وللقيم المدنية، وللحلول الوسط - جعل من الصعب على معظم المصريين تحملهم، ففهم أغلبية الشعب المصري للإسلام مختلف.

ورغم ذلك، فإن معظم المصريين، شاركوا على صعيد مختلف، في

= Gaffney, Patric, Authority and the Mosque in Upper Egypt, In: Islam and the Political Economy of Meaning, Edited by: Roff., UCLA, 1987, PP. 199 - 225.

نفس عملية الأسلمة؛ فخلال السبعينيات والثمانينيات، ظهر ما لا حصر له من المدارس والمشافي والمطابع وشركات النقل والأندية والفرق البحثية الإسلامية، وما شابهها، في كل ربوع مصر؛ فقد استفاد الإخوان المسلمون من الانفتاح الاقتصادي والسياسي المحدود في عهدي السادات ومبارك، في الاستجابة للشعار الإسلامي الذي يعتبر الإسلام هو الحل، في السعي إلى البرهنة على وجود طريقة للعمل الإسلامي في كل المجالات المتصورة، وأثر ذلك المسعى على أمور من قبيل: التحية، والملبس، والمأكل، والاتجاهات والأذواق بالنسبة للأفلام والموسيقى والاحتفالات والنزهة، والسلوك الاقتصادي للشعب المصري.

ومن أهم عناصر عملية الأسلمة هذه، المصارف وشركات توظيف الأموال الإسلامية التي أسهمت في تمويل القطاع الإسلامي بكامله، فالمصارف الإسلامية تعمل منذ عام: (١٩٧٩م)، بالتوازي مع المصارف المصرية العادية، والفرق هو أن المصارف الإسلامية لا تتقاضي أية فوائد لاعتبارها ربًا محرَّمًا بنص القرآن، وبالإضافة إلى ذلك، فإن المصارف الإسلامية لا تستثمر في أعمال تعتبرها غير إسلامية، وفي البداية رحبت الحكومة بتلك المصارف، واستثنتها من معظم الضوابط واللوائح التي تخضع لها البنوك الأخرى، وسمحت لها بالعمل تحت إشراف وزارة الأوقاف، آملة أن تجذب المدخرات، خاصة من العمالة المصرية بدول الخليج[٤٨].

وأصبحت المصارف والتمويل الإسلامي عاملًا اقتصاديًا وسياسيًا يحسب له حساب في مصر في الثمانينيات؛ وبالنظر للصلة الوثيقة بين المصارف الإسلامية وشركات توظيف الأموال الإسلامية والثروة البترولية ودول الخليج؛ فإنها وظفت علماء مصريين معارضين في مجالس إدارتها، أضفوا الشرعية عليها، بدمغ المصارف الوطنية وعملياتها بكونها غير إسلامية.

ووفر ذلك قدرًا من الاستقلال لأولئك العلماء عن الدولة المصرية؛ مما

(٤٨) بل يصدق ذلك بدرجة أكبر على شركات الاستثمار الإسلامية المسماة: شركات توظيف الأموال، وسوف نناقش بالفصل العاشر من هذه الدراسة موضوع تلك الشركات، ودور المفتي في الشؤون الاقتصادية، ضمن دراسة الحالة الخاصة بفتوى شهادات التوفير من عام: (١٩٨٩م).

مكنهم من تبني مواقف ناقدة بالنسبة لكثير من القضايا الدينية والاجتماعية الأخرى، ومن ثم مهاجمة مواقف العلماء الرسميين في صحف إسلامية في الثمانينيات، بعضها مرتبط بالإخوان المسلمين، وكلها مدعومة من المصارف والشركات الإسلامية التي تنشر إعلاناتها فيها.

وبسرعة بالغة نمت كل أنواع المؤسسات الإسلامية، وبرز قطاع إسلامي بديل كامل علماؤه ومفتوه الكبار، ومن المهم ملاحظة أن عملية الأسلمة هذه - بعلمائها ووسائل إعلامها الجماهيرية - لم تعترف بالمؤسسات والقيم المصرية السائدة، ونعتتها باللاإسلامية، حتى على الرغم من أن لمالكي المصارف ومشاريع الأعمال الإسلامية الأثرياء مصلحة في بقاء الوضع القائم.

بتعبير آخر: كانت عملية الأسلمة هذه بمثابة بديل إسلامي، وثقافة مضادة، تدعي الدفاع عن الإسلام في مواجهة الهجمة الإلحادية، والمادية، والأيديولوجيات الغربية الأخرى، وتبنت قيمًا إسلامية محافظة، مع البرهنة على أنها لن تندثر مع عملية التحديث، بل هي الضمان لأن يتم التحديث دون فقدان الهوية والأمن والفضيلة العامة، على نحو ما هو مشاهد في الغرب، وهيمن عليها مناخ الدفاع.

وركزت وسائل الإعلام الإسلامية - تمامًا كما فعل الإخوان تحت قبة البرلمان - على الآثار التمزيقية - للمسلسلات التلفيزيونية الأمريكية، ومهرجان السينما بالقاهرة، والمعونة الأمريكية، والسياحة - على القيم الاجتماعية والأسرية الإسلامية المصرية، وأدى هذا الحل الإسلامي إلى الكثير من الأنشطة والمبادرات، مع احتفاظه في نفس الوقت بنزعة دفاعية وبالغة التشاؤم أحيانًا، وربما يكون لذلك دور كبير في دفع بعض أنصاره الشبان إلى العنف.

وبدا أن كل هذا يدحض أطروحة العلمانية؛ فلا يبدو أن المؤسسات والأفعال والوعي الديني في سبيله لأن يفقد أهميته الدينية في مصر، العكس هو الصحيح؛ ففي كل يوم تظهر مؤسسات دينية جديدة، وتنفذ أعمال دينية جديدة، ويشار على الدوام إلى طابع العصر بكونه مناخ الصحوة الإسلامية.

ومع ذلك فإنه في حين يمكن التسليم بأن الأسلمة هي النقيض للعلمنة،

فإن تقدمها قد يتمخض عن شكل جديد من العلمانية؛ انظر مثلًا إلى مستشفى إسلامية، فما الفرق بين مستشفى إسلامية ومستشفى غير إسلامية؟! الأطباء درسوا نفس النظريات والموضوعات، والإدارة مماثلة لنظيرتها في أيَّة مؤسسة أخرى، وإن كانت قد تشترط في العاملين بها أن يكونوا مسلمين ملتزمين، وقد لا يسمح بالاختلاط بين العاملين والعاملات، أو تكونوا زخارف المبنى ذات مذاق إسلامي، أما المهام الأساسية للمستشفى، فلا تختلف عنها في أي مستشفى آخر.

ويصدق ذلك بنفس الدرجة على المصارف أو على شركات التأمين، ستكون هناك فروق طفيفة في الأسلوب أو العملية، ولكن الوظيفة الأساسية لن تتغير؛ فالفروق جد يسيرة بين كثير مما يسمى العمليات الإسلامية وبين نظائرها غير الإسلامية، إلى حد إمكانية التساؤل حول ما إذا كان وصف مؤسسة أو مشروع أعمال بنعت (الإسلامي) كافيًا لجعله إسلاميًا بكل معنى الكلمة؟.

وهناك قدر من التشابه بين رؤية القطاع الإسلامي في المجتمع وبين استراتيجيات التصدي للعلمنة في بلدان مثل: بلجيكا، وهولندا التي أقدمت طوائف دينية فيها في أواخر القرن التاسع عشر، على إنشاء مدارس، ومستشفيات، وجامعات، وأندية كرة قدم خاصة بها، فيما عرف باستراتيجية التعميد، وبرهنت دراسة لكارل دوبلير على أن تلك الاستراتيجية لم تنقذ الكنائس من (العلمنة الداخلية)؛ فقد تعين على تلك المؤسسات أن تتكيف مع ظروف السوق، فتخلت بالتدريج عن هويتها الدينية[٤٩]، وعلى نفس

---

(٤٩) يصف دوبلير كيف وجد مديرو المؤسسات الكاثوليكية ـ على سبيل المثال ـ أنفسهم فجأة، أن ما يفعلونه مماثل بدرجة أو بأخرى لما يفعله غيرهم، وأنهم إن لم يفعلوا ذلك، فإن السبب الرئيس هو كونهم أقل كفاءة أو نجاحًا، وصارت الغلبة بين العاملين للمهنيين من المسيحيين العاديين، ولم يبقى من الهوية الكاثوليكية غير التحكم في السياسة العامة للمؤسسة، وبالتدريج استبدلت الهوية الكاثوليكية بمبدأ أخلاقي مسيحي غامض إلى حد ما في نهج التعامل مع الزبائن والمرضى، ومع ذلك، فإن القيم التي كانت تروجها ـ التضامن، والتوفير، والعدالة الاجتماعية ـ لم تعد مسيحية على نحو حصري، ناهيك عن أن تكون كاثوليكية. انظر:

Dobbelaere, Karel, The Secularization of Society? Some Metholdological suggestions, In: Secularization and Fundamentalism Reconsiderd, Edited by: Hadden & Shupe, New York: Paragon House, !993, PP.27 - 44, PP.31 - 33.

المنوال؛ فإن تشييد قطاع إسلامي قد لا يمثل دفاعًا جيدًا ضد العلمنة، فالبرهنة على أن الإسلام تناغم تمامًا مع المجتمع الحديث قد يفضي في نهاية المطاف إلى تبني الحداثة، لا غير.

وقد طرحت تفسيرات عديدة للصحوة الإسلامية في السبعينيات والثمانينيات، الكثير منها ذات طابع سياسي؛ (مثل الهزيمة في مواجهة إسرائيل في عام: (١٩٦٧م) وما ترتب عليها من تشكيك في الناصرية)، ويمكن القول بأن من بين العوامل التي سهلت أسلمة المجتمع المصري: نمو التعليم ودور الجامعات، والجهاز البيروقراطي، والتأييد الحكومي الضمني في عهد السادات، والازدهار البترولي، والنفوذ المتزايد للعربية السعودية، وعدم المبالاة الاجتماعية الصارخة من جانب طبقة أثرياء الانفتاح البرجوازيين الجدد.

وأضيف إلى ذلك في الثمانينيات بوجه خاص: ضعف دور الدولة في الكثير من قطاعات المجتمع المصري؛ من جراء ضخامة الدَّين العام، وأيدلوجية الخصخصة الجديدة، وتقليص القطاع العام.

ولم تضرب التخفيضات في دعم الأغذية والوقود، وتخفيض ميزانية التعليم والصحة الفقراء وشبه الفقراء بقسوة، وأقنعتهم بأن الدولة لن تساعدهم فحسب، بل تركت فراغًا يمكن للإسلاميين التحرك فيه، وتقديم خدمات أفضل وأرخص.

ومع بداية العقد الأخير من القرن العشرين، أصبح مفهوم (المجتمع المدني) مفردة رنانة في الحوار المصري، مع موافقة معظم المصريين على وجوب أن ترفع الدولة يدها عن جوانب واسعة من المجتمع، وتفسح المجال لأن يديرها مدنيون على شاكلة النقابات المهنية.

وبحكم ما لدى الإسلاميين من نظام رفيع ودافعية، فإنهم رحبوا بهذا التوجه، وأظهروا قدرات مشهودة في إدارة الشركات والمساجد والمصحات، وكثير من الخدمات الأخرى التي سمح لهم بتقديمها، واعتقدوا ـ على ما يبدو ـ أنهم يحظون بتأييد أغلبية الشعب، بحيث يمكنهم تطويع أعداد ضخمة منه عبر كل تلك الهياكل الجديدة، أو جعلهم على الأقل يرون أنهم أكثر كفاءة وأقل فسادًا من الهياكل القائمة.

ومع ذلك فإنه كما يظهر من شعار الإخوان المسلمين (الإسلام دين ودولة)، فإن معظم الإسلاميين الناشطين سياسيًّا، ظلوا مؤمنين بإقامة دولة إسلامية ليست أصغر من تلك القائمة حاليًا، وربما اختلفت رؤيتهم للنظام الاقتصادي العادل بشدة عن واقع الدولة الناصرية، ولكنها قد لا تكون بعيدة عنها من حيث مثالياتها، وفي حين قنع الناشطون غير السياسيين بعملية الأسلمة من القاعدة، فإن كل من الإخوان المسلمون والراديكاليين اعتبروا إقامة دولة إسلامية قوية هو هدفهم الأخير.

وعلى ضوء ذلك، يمكن القول بوجود كثير من التوجهات - المتناقضة عادة - في صفوف الحركة الإسلامية؛ فبعض الجماعات - على سبيل المثال - كانت راغبة في أن تلعب المرأة دور نشطًا للغاية في الحياة العامة، طالما لم يختلطوا بالرجال، بينما رأت جماعات أخرى بقائها بالبيت، وتقديم إسهامها فيه، أما الاختلاف في رؤى المجتمع داخل الحركة الإسلامية، فيماثل الفرق بين رؤى العربية السعودية ورؤى إيران، اللتين كانتا هما الخصمين الرئيسين على المسرح الدولي في الثمانينيات.

ويتجلى هذا الاختلاف فيما يتعلق بمسألة تطبيق الشريعة؛ فالجميع طالبوا بتطبيقها بدءًا من الحزب الوطني الديموقراطي، وانتهاء بالجماعة الإسلامية، ولم يتعلق الاختلاف بشأن هذه المسألة بمجرد كيفية التدرج في نهج تطبيقها، بل بتحديد الاتجاه الذي يتم السير فيه، ومن الأسئلة التي تثيرها: هل يمكن الحديث عن جماعة إسلامية واحدة أو عن إسلام سياسي في مصر؟

اعتقادي أن من الصواب الحديث عن صحوة إسلامية، ذلك أنه على الرغم من أن كثيرًا من الأفكار المتداولة حاليًّا قد يمكن القول بأنها طرحت من قبل من جانب سلفيين؛ مثل ابن تيمية، بل من قبله؛ فإن من الواضح أنها الآن جزء من حركة مختلفة في مجتمع مختلف للغاية.

ولمفهوم الإسلامية أو الحركة الإسلامية مغزاه كذلك في سياق التحدي الأيديولوجي لمفتي الديار المصرية، ولا يعني ذلك نفي وجود خلافات في المواقف بين مختلف الجماعات (قد تصل إلى حد الاقتتال بينها؛ كما هو الحال بين الإخوان المسلمين والجماعات الراديكالية على المستويات المحلية).

ولا تلتقي تلك الجماعات في نفس المصالح الأساسية؛ فمن الواضح أن مصالح الرأسماليين الإسلاميين الجدد مختلفة عن مصالح صغار الموظفين الكادحين، الذين انجذبوا إلى الإسلاميين؛ لكونهم على الأقل يحملون وعدًا بتغيير كبير في توزيع الثروة، وعلى كلٍّ فإن ما تشترك فيه الحركة الإسلامية كلها هو الاعتقاد بوجود حلول إسلامية، وبأن الحكومة المصرية والدولة المصرية عقبتان كبيرتان أمام تحقيق تلك الغايات.

وهنا يأتي دور علماء الدولة ومفتي الديار المصرية؛ فليس بوسع هؤلاء مشاطرة الإسلاميين في قناعتهم بأن الحكومة المصرية وجهاز الدولة يمثلان عقبة كئودًا أمام عملية الأسلمة برمتها، فمن الممكن أن ينتقد هؤلاء العلماء أجزاء من الجهاز البيروقراطي، ومن سياساته، ولكنه من غير الوارد أن ينتقدوا الدولة وسياستها ككل؛ فهم جزء من نفس الجهاز البيروقراطي، وهم مكلفون بمهمة الدفاع عنه، حتى لو عملوا في نفس الوقت، من أجل إصلاحه، وبذا فإن من الواضح أن الفرصة المتاحة أمامهم للإفصاح عن وجهات نظر معارضة محدودة، وهم الآن هدف للهجوم في صحافة الإسلاميين.

وفي حين كان بمقدورهم في عقود خلت أن يبدوا معارضتهم في قضايا معينة؛ لكونهم كانوا يمثلون المؤمنين في عمومهم؛ لأن شرعية الدولة لم تكن على المحك، فإنهم لم يعد بوسعهم ادعاء ذلك؛ فهناك آخرون يقدمون أنفسهم على أنهم ممثلون للإسلام في مصر، وفي حين قد يستطيع كبار العلماء تحدى تلك الدعوى؛ فإنهم لا يمكنهم بأيَّة حال منع بعض المصريين من الإيمان بها، فلا الأزهر ولا الدولة المصرية بضامن لاحتكارهما الشرعية الإسلامية بما فيه الكفاية؛ لأن هذه المؤسسات ذاتها تتعرض للتشكيك في شرعيتها.

ولم يعد بوسع مفتي الديار وعلماء الأزهر ادعاء الحياد، أو عدم المبالاة؛ فكل من الحكومة والإسلاميين يدفعون بهم داخل معسكر الحكومة، وفي حين يتشبث كبار العلماء بالعلم؛ أي بالمعرفة الدينية التي لا يحوزها غيرهم، والتي تجعلهم بالتبعية هم الصوت الحقيقي للإسلام، فإن أنصار الأسلمة يتحدثون عن المعروف (ما هو معروف بأنه إسلامي وخير)

الذي يمكن أن يعترف المسلم العادي به، ولكن الحكومة تجحده، وبذا تشكل الحركة الإسلامية تهديدًا لسلطة العلماء في الشؤون الدينية، وأول المستهدفين بذلك هو مفتي الديار المصرية، وبما أن من واجبه بيان موقف الإسلام بالنسبة لكافة الابتكارات والأفكار الجديدة؛ فإنه من غير المتصور أن تطرح أية فكرة أو مبادرة تتعلق بالأسلمة دون أن يسأله سائل عن حكم الإسلام فيها، ولا يكون هناك متسع لحل وسط في كثير من القضايا، فإما أن يؤكد المفتي صحة دعوى الإسلاميين أن النظام القديم غير إسلامي، أو يرد بفتوى مؤيدة للحكومة.

الفصل السابع

دار الإفتاء ترد: جاد الحق: (١٩٧٨ ـ ١٩٨٢م)

المبحث الأول

جاد الحق علي جاد الحق

مع تعيين جاد الحق علي جاد الحق مفتيًا عام: (١٩٧٨م)، دخلت دار الإفتاء المصرية حقبة جديدة من تاريخها، اتسمت بجهود حثيثة لإعادة تثبيت أقدامها كمؤسسة قديرة وفعالة مستعدة للنضال من أجل الاعتراف العام، ومن أبرز تلك الجهود إعادة تنظيمها ونشر نخبة من فتاويها في سلسلة: فتاوى إسلامية.

وتجدر الإشارة، إلى أن جاد الحق علي جاد الحق الذي تولى منصب مفتي الديار في الفترة ما بين عامي: (١٩٧٨ ـ ١٩٨٢م)، من مواليد محافظة الدقهلية بالوجه البحري، في الخامس من إبريل (١٩١٧م)[(١)]، حفظ القرآن بكتاب القرية، ثم بدأ تعليمه الديني بالمعهد الأحمدي عام: (١٩٣٠)، ثم درس بكلية الشريعة بالأزهر فيما بين عامي: (١٩٣٩ و١٩٤٣م)، وواصل دراساته بالتخصص قاضيًا شرعيًّا لمدة عامين آخرين، وبعد عمله بالمحاكم لمدة سبع سنين، عين عام: (١٩٥٣م) أمينًا للفتوى في دار الإفتاء؛ حيث عمل فترة في تحضير فتاوى لمفتي الديار، وعين بعد ذلك قاضيًا بالمحاكم الشرعية، وحين تم دمجها بعد فترة وجيزة في نظام المحاكم الوطنية، استمر

(١) انظر سيرة جاد الحق علي جاد الحق في: وزارة الإعلام، الهيئة العامة للاستعلامات، الموسوعة القومية للشخصيات المصرية البارزة، القاهرة، ١٩٨٩م، ص٨٨، دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة، وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج٨ ص٢٧٠٣ ـ ٢٧٠٥. وانظر: عبد العظيم ملوك وجلال فتح الله، مشايخ الأزهر في سطور، منبر الإسلام، العدد التاريخي: العيد الألفي للأزهر، (١٩٨٣م)، ص١٦٩ ـ ١٩٠.

في العمل قاضيًا حتى عام: (١٩٧٤م)، حين نقل إلى وزارة العدل، وعمل في البداية مفتشًا على المحاكم، ثم عمل اعتبارًا من عام: (١٩٧٦م) مستشارًا بمحكمة الاستئناف.

وفي السادس والعشرين من أغسطس (١٩٧٨م) عين مفتيًا للجمهورية[٢]، وجاء هذا التعيين في وقت احتدم الحوار فيه بشأن إقامة دولة إسلامية، وفي العام السابق عليه تم تنفيذ حكم الإعدام في شكري وبعض أتباعه من أعضاء جماعة التكفير والهجرة، وسرعان ما انخرط جاد الحق في العديد من القضايا السياسية كما سنرى لاحقًا، وانتهت هذه الفترة المضطربة باغتيال الرئيس السادات في السادس من أكتوبر عام: (١٩٨١م)، كما انتهت ولاية جاد الحق بدار الإفتاء.

فبعد اغتيال السادات مباشرة، أصدر جاد الحق فتوى مطولة وقوية الحجة ضد كتاب الفريضة الغائبة الذي يمثل دليل العمل الرئيس لجماعة الجهاد، وشكر الحكام الجدد له هذا الصنيع، وعينوه وزيرًا للأوقاف في الرابع من يناير (١٩٨٢م).

وبعد مرور شهرين فقط، توفي شيخ الأزهر عبد الرحمٰن بيصار؛ فعين شيخًا للأزهر[٣]، وظل جاد الحق شيخًا للأزهر حتى الانتهاء من إعداد الدراسة التي بين أيدينا، ليكون بذلك هو أول من يبقى به لمثل تلك المدة على مدى القرن العشرين[٤].

ويعد هذا إنجازًا بكل معنى الكلمة، في وقت تعاظم فيه الضغط على الأزهر من دوائر كثيرة، فضلًا عن كونه دليلًا على شعبيته في الدوائر الحكومية، ومن المقطوع به أن جاد الحق هو أهم عالم رسمي مصري في الثمانينيات، ليس بالنظر إلى سمعته في مصر وخارجها وحسب، بل لما تمتع به من قدرات إدارية وسياسية، تجلت بالفعل في عمله بدار الإفتاء.

---

(٢) قرار الرئيس السادات بتعيينه مُفتيًا محفوظ بالمجلد (١٠٥)، بعد الفتوى رقم (٢٤٠) بسجلات دار الإفتاء.

(٣) الأهرام ١٨ مارس (١٩٨٢م)، ص١.

(٤) ظل بهذا المنصب من عام: (١٩٨٢م) حتى: (١٩٩٦م) ومع أن الفترة التي قضاها سيد طنطاوي بمشيخة الأزهر ناهزت هي الأخرى تلك المدة، فإنها توزعت على القرنين العشرين والحادي والعشرين ـ المترجم.

وبين المفتي الجديد الخطوط العريضة لرؤيته لدار الإفتاء في مقابلة أجرتها معه صحيفة الأهرام يوم ٢٨ أغسطس (١٩٨٧م)[٥]، وتمحورت المقابلة حول ثلاث قضايا: تقرير ثبوت رؤية هلال الشهور القمرية، وكيفية إصدار الفتاوى، ونشر فتاوى دار الإفتاء، وأول ما سعى جاد الحق إلى القيام به هو عقد مؤتمر بخصوص رؤية الأهلة؛ بوصفه أمرًا ضروريًّا لتقرير بداية الشهر القمري الإسلامي، واقترح أن يعقد هذا المؤتمر برعاية مجمع البحوث الإسلامية، بمشاركة علماء وفلكيين من البلاد الإسلامية التي تشترك مع مصر في جزء من الليل، ويختار المشاركون موقعًا يتم منه استطلاع الهلال؛ كي يتمكن المسلمون في كل تلك البلدان في المستقبل من الشروع في صيام رمضان في نفس التوقيت[٦].

أما بالنسبة للقضايا الأخرى الملحة، فإن جاد الحق قال: إن مسائل اقتصادية مثل صناديق التوفير، والحسابات المصرفية، والتأمين، وشهادات الاستثمار ـ: لا تزال بحاجة إلى دراسات أكثر استفاضة، يستحيل أن يقوم بها شخص واحد؛ بل يجب أن يناقشها مجمع البحوث الإسلامية بالأساس، ويقود هذا إلى طرح مسألة توحيد الإفتاء في مصر، فليست هناك حاجة إلى إنشاء فروع لدار الإفتاء بالمحافظات.

ومعروف بالطبع أن بالأزهر لجنة الفتوى، ولكنه قد يكون من الأفضل بحق وجود سلطة فتوى واحدة؛ لأن بعض البلبلة تحدث حين تتعارض فتاوى تلك اللجنة وفتاوى دار الإفتاء، ولما كان كل الإفتاء قد أسند إلى دار الإفتاء بعد إلغاء المحاكم الشرعية، فإن هذا هو الوضع الطبيعي الواجب استمراره، وثمة سبب وجيه لتفضيل دار الإفتاء على لجنة الفتوى بالأزهر؛ يتمثل في الروبط التقليدية بينها وبين السلطة القضائية، فبما أن من تولوا منصب مفتي الديار عملوا قبل ذلك قضاة، فإنهم على علم بالقانون الوضعي، ولديهم خبرة تضمن أن لا تكون الفتاوى مضادة للقانون.

---

(٥) الأهرام ٢٨ أغسطس (١٩٧٨م) ص١١. ولم أعثر على مقابلات صحفية مماثلة مع المفتين السابقين.

(٦) لمزيد من البيان بصدد قواعد استطلاع أهلة الشهور وتقرير بداية الشهور القمرية، راجع دراسة الحالة رقم ١ المعنونة: (البرق والهلال) في الفصل الثالث من هذه الدراسة.

وأخيرًا: تطرق الحديث إلى مناقشة موضوع الاجتهاد، وهنا عدَّدَ جاد الحق الشروط اللازم توفرها في المجتهد ليكون مفتيًا، ومنها: حفظ القرآن عن ظهر قلب، ومعرفة التفسير، وأسباب النزول، وعلوم القرآن الأخرى، وقواعد استنباط الأحكام من القرآن، وإجادة اللغة العربية، والحديث وعلومه، والقياس، والإجماع، ولا يجوز لمن لا يحوز تلك المعرفة أن يقدم فتاوى، وتمامًا كما لا يحق للمهندسين الخوض في الطب؛ فإن الفتاوى هي من اختصاص العلماء، إلا أنه لا يجب فهم هذا على أنه شرط شرعي مسبق؛ لأنه لا كهانة ولا كهنة في الإسلام، فكل من تتوفر فيه هذه المؤهلات مسموح له بممارسة الإفتاء، وإذا كان هذا النظام قد اتهم أحيانًا بالجمود، فإن من الواجب ملاحظة أن تلك التهمة أثيرت على الدوام في لحظة كان العلماء يقاومون فيها الهرطقة والنظريات المستوردة بنجاح.

وإذا نحينا جانبًا تلك الثقة الملحوظة في النفس من جانب شخص لم يمض عليه غير يومين في منصبه، فإنه تستوقفنا عدة ملاحظات مهمة في هذه المقابلة الصحفية:

أولها: تلك الثقة في مجمع البحوث الإسلامية (التي تقف على النقيض من محاولته النأي بنفسه عن لجنة الفتوى بالأزهر).

وثانيها : طرح تلك الفكرة المغامرة سياسيًّا بتحديد موقع معين لاستطلاع الهلال لعدد كبير من الدول الإسلامية.

وثالثها: القبول بوجوب أن لا تتعارض الفتاوى مع القانون الوضعي.

وآخرها: عد الشروط المسبقة للمفتي، على نحو يحمل بنخبويته وبما تطلبه من شروط الفقه القديمة، صدى توجه بخيت ومخلوف، أكثر من توجه محمد عبده أو سليم؛ اللذين كانا يصران على الدوام على وجوب أن يكون المفتي ضليعًا في العلم بالتاريخ والجغرافيا وعلوم الطبيعة وما شاكل ذلك.

ويأتي هذا الدفاع عن احتكار العلماء التقليديين للإفتاء في وقت أعلن فيه شكري مصطفى في ساحة المحكمة، أن بوسع أي شخص أن يمارس الاجتهاد، طالما كان بمقدوره أن يقرأ القرآن.

وأصدر جاد الحق في فترة رئاسته لدار الإفتاء حوالي (١٤١٥) فتوى، تم نشر (٢٤٣) منها ضمن: الفتاوى الإسلامية[٧]، بمعدل متواضع (٣٥) فتوى شهريًّا، إلا أن فتاويه طويلة بوجه عام، والمنشور منها ضمن الفتاوى الإسلامية أطول بكثير من غيره من الفتاوى[٨]، ومما يحسب لجاد الحق أنه أول مفتي يدخل كشافًا للفتاوى في نهاية كل سجل (وإن كان بدائيًّا ومن الصعب قراءته).

وتعبر الكثير من فتاوى جاد الحق عن عصر جديد: أسئلة حول المصارف الإسلامية، ودعوى عدم شرعية النظام المصرفي القديم، وسئل المفتي عن أمور كثيرة ترتبط بحقيقة وجود أعداد كبيرة من المصريين العاملين بالخارج، وتدور تلك الأسئلة حول: التعليم، ومرافقة الزوجة، وصحة عقود الزواج المصرية التقليدية في القانون الدولي، وإسهام المرأة (من عدمه) في الأعباء الأسرية، والزواج المختلط، أو الاستفسار العصيب من مسلمين نرويجيين الذين يخشون أن يودي صوم نهار رمضان الطويل بالنرويج بحياتهم، كما كانت السفارات المصرية بالخارج، وبعض السفارات الأجنبية بالقاهرة أحيانًا، ممن يستفتونه على نحو متواتر، وفضلًا عن ذلك: فإن نمو القانون الدولي، ومحاولات تحصيل توقيع مصر على اتفاقيات دولية، دفع وزارة العدل أحيانًا، إلى استشارة المفتي في مثل تلك القضايا المندرجة ضمن القانون الدولي الخاص[٩].

ومع ذلك، فإن أهم الفتاوى الجديدة لجاد الحق، فتاوى سياسية، ومن

---

(٧) تجدر الإشارة إلى أنني وجدت أن عدد فتاوى جاد الحق في سجلات دار الإفتاء أقل من هذا الرقم، وهي مثبتة في السجلات على النحو التالي: السجل رقم (١٠٥) (٧٥)، رقم (١٠٧) (حوالي عشرين) ورقم (١١٢) (حوالي ١٠٠)، ورقم (١١٦) (حوالي ١٠٠) ورقم (١١٨) (اثنتان) وبالسجل (١١٣) (٣٥٩)، والسجل (١١٤) (٥١٠) والسجل (١١٥) (٢٠٠)، ولا توجد فتاوى لجاد الحق في سجلات أخرى، ويزيد عدد الفتاوى الخاصة بالمواريث على نصف فتاويه بقليل، ومما يجدر ذكره أن المجلدات من الثامن حتى العاشر من: الفتاوى الإسلامية مخصصة بالكامل لفتاوى جاد الحق وتتضمن (٢٠٩) فتوى، أما المجلدات الخاصة بالوقف فتتضمن فتوى واحدة (رقم: ١٦٣٨) وتتضمن المجلدات الخاصة بالمواريث، (٣١) فتوى من فتاويه.

(٨) في حين يحتوي المجلد المتوسط من الفتاوى الإسلامية على (١٧٣) فتوى، فإن متوسط عدد الفتاوى في مجلدات جاد الحق هو سبعين فتوى.

(٩) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة، وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج٨ ص٣٠٥١ ـ ٣٠٦١ (حول آباء يخطفون أطفالهم)، أو المجلد (٩)، ص٣١٢٩ ـ ٣١٣٩ (حول الطلاق).

الواضح أن جاد الحق لم يطلب منه التعليق على بعض القضايا السياسية (المتضمنة لعنصر إسلامي بها) وحسب؛ بل إنه فعل ذلك بمبادرة منه أيضًا، ومعنى هذا أن فتاويه تعكس أهم الموضوعات السياسية الإسلامية في الفترة من: (١٩٧٨) حتى: (١٩٨١م)، وبعض تلك الفتاوى كان كافيًا بذاته ليجعله عدوًا لقطاعات من الحركة الإسلامية على الأقل بقية حياته.

ومن بين الموضوعات التي سئل عنها جاد الحق: تطبيق الشريعة الإسلامية؛ ففي مارس: (١٩٧٩م) سألت مجلة المصور المفتي عن دور الشريعة في المجتمع المصري، ذاك السؤال الذي كثر الحوار حوله آنذاك[١٠]:

وانبرَى جاد الحق في إجابته المطولة عن هذا السؤال إلى بيان أن الإسلام يغطي كل من الأمور الدينية والسياسية؛ فبالشريعة قواعد تنظم كل جوانب الحياة الاجتماعية الإنسانية، وسبيل مصر لتجنب الانحلال والعدمية المستشرية في المجتمعات المادية الغربية، هو على وجه الدقة ـ الالتزام بالشريعة؛ فالإسلام يكفل وجود أسرة مستقرة، وأخلاقيات عمل، واهتمام بالفقراء واليتامى والمرضى، وبكلمة واحدة: التكافل؛ فالإسلام يحول المجتمع إلى كيان أخلاقي أسمى؛ هو الأمة.

وأكد جاد الحق، ردًّا على سؤال حول صلاحية الشريعة في القرن العشرين ـ: أن الشريعة صالحة لكل مكان وزمان، وأنه حين ازدهر العمل بالشريعة، كان المسلمون سادة في ديارهم، وحين أهملت الشريعة، صار المسلمون تحت هيمنة غيرهم، وأوضح ـ في مناقشته لوضع غير المسلمين في مجتمع الشريعة ـ أن مصر حكمت بالشريعة على مدى ثلاثة عشر قرنًا، ولم يُعانِ غير المسلمين في ظل حكمها.

وما يهمنا هنا هو أن استكشاف ما إذا كان جاد الحق يتفق مع الإسلاميين على أن الشريعة ليست مطبقة الآن، وإنما يجب تطبيقها، والواقع أن الغموض اكتنف إجابته بالنسبة لهذه المسألة؛ فهو من جهة يقرر أن القانون المعمول به في مصر اليوم مستقى من الفقه الحنفي بالأساس، ولكنه

(١٠) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، المجلد العاشر، ص٢٦٨١ ـ ٢٦٩٣، وهذه الفتوى مسجلة في السجل (١١٣) برقم (٢٠٣) بسجلات دار الإفتاء.

يبدو بوضوح من جهة أخرى أنه يعتقد أن الشريعة كانت هي صاحبة اليد الطولى قبل مائة عام خلت، ثم استُبدِل بها قوانينُ مستوردة.

ويقرر جاد الحق أنه: «ليعود بلدنا إلى مقوماته الأصلية، فإنه لزام علينا أن نرجع إلى كنزنا الفقهي ونقننه؛ لنوجد نظامًا يتمشى مع احتياجات العصر»(١١)، وأخيرًا: رفض جاد الحق النقد الموجه لحد الردة؛ قائلًا: إن الأمة مؤسسة على القانون والفضيلة، ولا بد أن يكون للقانون أثر وقائي في بعض الحالات؛ فالردة ـ ببساطة وعلى نحو لا يتغير ـ وسيلة للهروب من الواجبات القانونية تجاه الزوجة مثلًا، والعقوبة الصارمة عليه مستحقة، ومرة أخرى: يوحي الانطباع العام لهذه الفتوى بأن جاد الحق يرى أن القانون المصري مستنبط من الفقه الإسلامي بالأساس، ولكنه ملوث بدرجة ما بقوانين مستوردة، ويعني تطبيق الشريعة ـ في منظوره ـ تطبيق أحكام فقهية من مختلف المذاهب.

وفي صيف عام: (١٩٧٩م) الذي صدرت فيه تلك الفتوى، أجاز البرلمان المصري القانون: (٤٤) للأحوال الشخصية (قانون جيهان)، مما تمخض عن هياج في الدوائر الدينية، ولما كان جاد الحق قد شارك ـ جنبًا إلى جنب مع شيخ الأزهر ووزير الأوقاف ـ في اللجنة التحضيرية التي أعدت مشروع ذلك القانون، فإنه لم يكن هناك محيص أمامه من الدفاع عنه، وتلقى المفتي في خريف ذلك العام العديد من الأسئلة المتعلقة بهذا القانون الجديد(١٢)، وأصدر في ربيع (١٩٨٠م) بيانًا مطولًا في الدفاع عنه(١٣)، وتمحور الرد حول مادتين من مواده: المادة (٦/ب)، التي تقضي بأن الضرر يكون قد وقع على الزوجة فيما لو تزوج زوجها من أخرى دون إذنها، وفسر الإسلاميون ذلك النص على أنه هجوم على تعدد الزوجات بحد ذاته، والذي

---

(١١) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة، وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج١٠، ص٣٦٨٧.

(١٢) بعض تلك الأسئلة منشورة في (الفتاوى الإسلامية) المجلد الثامن، بأرقام: (١١٩٠، ١١٩٢)، والمجلد التاسع، رقم: (١١٩٧).

(١٣) يعود تاريخ هذا البيان إلى (٢٢ إبريل ١٩٨٠م)، وهو مثبت في السجل (١٠٥) برقم (٢٧٤) بسجلات دار الإفتاء. انظر: دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة، وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج٨ ص ٣٠٢٨ ـ ٣٠٤١.

هو أمر مارسه النبي نفسه، أما المادة الثانية فهي (٢/ ٥) القاضية بعدم حرمان الزوجة حق النفقة؛ فيما لو تركت البيت من أجل العمل مثلًا.

ويقول جاد الحق ـ في دفاعه عن تلك المادتين ـ: إنهما ليس فيهما ما يتعارض مع أي نص بالقرآن، فضلًا عن أن حكمهما وارد في المراجع الفقهية؛ فالحنابلة والحنفية ـ على سبيل المثال ـ يجيزون أن تشترط الزوجة في عقد الزواج حقها في الطلاق، إذا تزوج زوجها بأخرى، وبذا فإن هذا النص ليس هجومًا على الحق في تعدد الزوجات؛ بل مجرد تأكيد لحق امرأة بعينها أن تمنع زوجها منه، أما حق الزوجة في الخروج من البيت دون إذن زوجها، فهو الآخر مقرر في الفقه، وذلك بالسماح لها بزيارة والديها؛ على سبيل المثال، ويجوز للمرأة؛ بالمثل: العمل بالتجارة ومشاريع الأعمال(١٤).

ومعنى هذا أن جاد الحق يرى حل كل ما لا يتعارض مع حكم قاطع الدلالة من أحكام الشريعة الإسلامية، ويتوفر دليل ما على سابقة له في التراث الفقهي، ويختتم المفتي دفاعه بتبني مبدأ الجمع بين المذاهب في التشريع؛ قائلًا: إن قانوني الأحوال الشخصية الصادرين عامي: (١٩٢٠) و(١٩٢٩م) كانا نموذجين جيدين لتقنين الفقه، وأن القانون (٤٤) ليس إلا خطوة صغيرة إضافية أخرى في ذات المسار(١٥)، فالجمع بين المذاهب شكل مشروع لصنع قرارات قانونية متمشية مع متطلبات العصر، وقد أجازه مجمع البحوث الإسلامية في مؤتمره الأول، ولا داعي للتخلي عنه الآن.

وقد كان إقرار جاد الحق لقانون جيهان كافيًا لأن يعتبره الإسلاميون ألعوبة بيد الحكومة، وزاد الطين بلة؛ بإصداره فتوى مؤيدة لاتفاقيات كامب ديفيد، في نوفمبر (١٩٧٩م).

ففي (٢٦ مارس ١٩٧٩م) وقعت مصر وإسرائيل على اتفاق للسلام، تم التوصل إليه في كامب ديفيد في سبتمبر (١٩٧٨م)، وعلى الرغم من أن كثيرًا

---

(١٤) من اللافت للنظر أن هذا يتعارض مع فتوى أخرى لجاد الحق نفسه أصدرها في فبراير (١٩٧٩م)، يقول فيها: إن الزوجة تأثم بعدم الطاعة إن هي عملت خارج البيت دون إذن زوجها، وهذه الفتوى مثبتة بالسجل (١١٣) برقم (١٨٣)، ومنشورة ضمن المجلد التاسع من (الفتاوى الإسلامية) برقم (١١٩٦).

(١٥) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة، وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج٨ ص٣٠٣٩ ـ ٣٠٤١.

من المصريين رحبوا بالسلام، ورأوا أن مبادرة السادات هي الطريق الوحيد لتجنب حروب جديدة ومتصاعدة مع إسرائيل؛ فإن اليساريين والقوميين العرب، والمعارضة الإسلامية، ساءهم جميعًا اعتراف مصر بإسرائيل، وتخليها عن القضية الفلسطينية.

واتهم الإسلاميون - على وجه الخصوص - السادات بالخيانة، مؤكدين على أهمية القدس، بوصفها ثالث الحرمين، وأكدوا على استحالة أن يقوم سلام مع اليهود؛ على ضوء خبرة تعاملهم مع النبي بالمدينة المنورة، ومعروف أن موقفهم هذا، كان قبل إبرام تلك المعاهدة، هو الموقف المصري الرسمي الذي قرره مختلف شيوخ الأزهر إبان حروب (١٩٥٦) و(١٩٦٧) و(١٩٧٣م)، وكان المفتي حتى ذلك الحين أقل تصدرًا لإصدار بيانات بخصوص مثل تلك المسألة، وإن كان حسن مأمون قد أصدر فتوى واسعة الرواج في عام: (١٩٥٦م) إبان أزمة قناة السويس(١٦).

ولم يكن جاد الحق هو أول من أصدر فتوى حول معاهدة السلام؛ فقد سبقه إلى إصدار فتاوى مؤيدة لها كل من علماء الأزهر ولجنة الفتوى بالأزهر(١٧)، وفتوى المفتي أطول من بيان العلماء، ومن فتوى لجنة الفتوى، ولكنها تكرر نفس الحجج الواردة فيهما، ولخص محررو الفتاوى الإسلامية الحجج التي ساقها جاد الحق على النحو التالي:

١ - الإسلام هو دين الأمن والسلام.

٢ - إذا جنح العدو أثناء الحرب إلى السلام، فلا بد من الجنوح للسلم.

٣ - جواز إبرام معاهدات سلام بين المسلمين وغير المسلمين، ووجوب

---

(١٦) Camera, D, Afflitto, Isabella, Traduzione e ccommento del communicato Emesso dagli ulama di al - Azhar, relative all accord di pace tra Egitto e Israele, Oriente Moderno 60, 1980, P.82.

(١٧) راجع ترجمة الفتوى الصادرة عن لجنة الفتوى بالأزهر في:

Hartert, Sabine, Ein Agyptisches Fatwa zu Camp David, Die Welt des Islams22, 1982, PP.139 - 142,

أما بيان العلماء، فهو منشور في: الأهرام ١٠ مايو (١٩٧٩م)، وانظر ترجمة له وتعليقًا عليه في:
Camera, D, Afflitto, Isabella, Traduzione e ccommento del communicato Emesso dagli ulama di al - Azhar, relative all accord di pace tra Egitto e Israele, Oriente Moderno 60, 1980, PP.79 - 84.

الالتزام بها، طالما لم يحدث ما يجعل من الضروري نبذها.

٤ ـ من الجائز للمسلمين المبادرة إلى تسوية سلمية، طالما كان ذلك سيخدم مصالحهم، أو يجنبهم الشر.

٥ ـ من المأذون به للمسلمين درء الضرر الأكبر بتقبل الضرر الأدنى.

٦ ـ ليس في نص اتفاقية السلام ولا في ملاحقها ما يصادر بأي شكل على حق أو يسلم باحتلال.

٧ ـ ليس من الصواب أن تنزلق مجموعة صغيرة من العلماء إلى مستوى إعلان أحكام تخالف ما أنزله الله، واللجوء إلى تشويهات لا تسوغها الشريعة الربانية[١٨].

٨ ـ كان صلح الحديبية خيرًا وبركة على المسلمين، ويحدونا الأمل والرجاء في أن تكون معاهدة السلام المعاصرة التي أبرمناها مع إسرائيل فاتحة لتمكيننا من استعادة الأرض وحماية الكرامة، وعودة القدس عبرها إلى الإسلام بسلام[١٩].

ولن نعقب هنا إلا على النقاط الثالثة والسابعة والثامنة؛ فالنقطة الثالثة، في حقيقتها مقتبسة من نص آية قرآنية؛ هي قول الله تعالى ـ في سورة الأنفال ـ: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ﴾ [الأنفال: ٦١]، ومعروف أن ثمة جدلًا قديمًا بين الفقهاء بخصوص ما إذا كانت تلك الآية قد نسخت بقول الله تعالى في سورة التوبة: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ٥]، وتجمع الفتاوى الثلاث على أن دعوى النسخ لا محل لها، والعكس هو الصحيح؛ فآية الأنفال تخصيص لحكم الآيات المتعلقة بالقتال،

---

(١٨) استعملت لجنة تحرير الفتاوى الإسلامية الفعل (ينزلوا) بدل الفعل (ينزلقوا) الوارد بنص الفتوى ذاتها المسجلة ص٣٦٣٤.

(١٩) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة، وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج١٠ ص٣٦٢١.

وهذا هو الوجه الذي فسرها به جمع غفير من المفسرين[٢٠].

وللنقطة الثامنة الخاصة بصلح الحديبية أهميتها، على الأقل لأن ذكر الحديبية في بيان الأزهر سبب لغطًا في إسرائيل[٢١]، ومرد ضيق الإسرائيليين هو الإشارة المستمرة إلى معاهدة أبرمها النبي محمد، ونبذها حين لم يعد من ورائها طائل بالنسبة له[٢٢]، وهذا بالمصادفة هو الانطباع الذي يخرج به المرء من فتوى جاد الحق؛ حيث يقول فيها: إن صلح الحديبية تحول إلى نصر مبين للمسلمين ولرسالة الإسلام، وهذا هو سر نزول سورة الفتح عقب إبرامه[٢٣]، وقد يلمح جاد الحق بذلك إلى أنه ليس هو ولا الحكومة المصرية بعاقدي العزم في واقع الأمر على احترام اتفاق السلام.

أما النقطة السابعة، فتوحي بأنه لا بد من النظر إلى فتوى جاد الحق (التي لم تكن ردًا على سؤال من مستفت بعينه)، على أنها رد دفاعي على نقد من جانب علماء آخرين، ويشير جاد الحق إلى أن أولئك العلماء يتلاعب بهم أولئك العرب المعارضين لمبادرة السلام المصرية لأسباب شتى، ويتهمهم بإصدار أحكام متعجلة على غير علم؛ مستشهدًا بقول الله تعالى - في سورة يونس -: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [يونس: ٣٩]، وهكذا نصادف مرة أخرى سعي جاد الحق الحثيث لإبعاد الجهلة غير المخلصين عن ساحة الإفتاء.

وتجدر الإشارة إلى أن تلك الفتوى الخاصة باتفاقية السلام مؤرخة بتاريخ ٢٦ نوفمبر (١٩٧٩م)، وفي نفس اليوم سجلت فتوى سياسية أخرى

---

(٢٠) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة، وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ - ١٩٩٣م)، ج١٠ ص٣٦٢٤ - ٣٦٢٦.

(٢١) Camera, D, Afflitto, Isabella, Traduzione e ccommento del communicato Emesso dagli ulama di al - Azhar, relative all accord di pace tra Egitto e Israele, Oriente Moderno 60, 1980, P.82.

(٢٢) تجدر الإشارة إلى أن الروايات التقليدية الإسلامية لمسألة صلح الحديبية تؤكد أن الرسول نبذ ذلك العهد كرد فعل على انتهاكات أعدائه له، أما الدراسات الاستشراقية، فدرجت على اعتبار تلك الانتهاكات هامشية، والقول بأن المسلمين استغلوها كمجرد ذريعة للتحلل منه.

(٢٣) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة، وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ - ١٩٩٣م)، ج١٠ ص٣٦٣٦.

بسجلات دار الإفتاء، ومرة أخرى لم تكن تلك الفتوى ردًا على سؤال من مُستفتٍ معين؛ بل استجابة لمجريات الأحداث؛ ففي ٢٠ نوفمبر (١٩٧٩م) (الموافق غرة محرم ١٤٠٠ هـ)، احتلت مجموعة من الشبان الوهابيين المتطرفين المسجد الحرام بمكة[٢٤]، وأصدروا بيانًا يدعو إلى التطهير العام للمجتمع السعودي، الذي اتهموه بأنه صار فاسدًا في ظل البترول والملوك السعوديين، ودام ذلك الاحتلال أسبوعين، وبعدهما حررت قوات أوروبية خاصة المسجد الحرام بخسائر بشرية كبيرة.

وأفزع هذا الحدث العالم الإسلامي كله؛ فحمل السلاح في المسجد الحرام، ومن جانب قوات مسيحية على وجه الخصوص ـ: كان انتهاكًا كبيرًا لأقدس حرم في الإسلام، وبرهنت إراقة الدماء على إمكانية أن يصير الإسلام وعوام المسلمين بسرعة أسرى لحرب مديدة بين الحكام والإسلاميين في كافة الدول تقريبًا.

وكان الاحتلال لا يزال قائمًا حين وجد جاد الحق نفسه مضطرًا إلى تقديم فتوى بخصوص تلك الأحداث، يؤكد فيها على حرمة المسجد الحرام، وتحريم حمل السلاح فيه[٢٥]، ومما لا شك فيه أنه كان يعبر عن مشاعر كثير من المصريين، حين دعا إلى قتل مقترفيه (الذين أعدموا بالفعل في العام التالي).

وبالرغم من احتمال أن يكون تسجيل الفتوى الخاصة باتفاقية كامب ديفيد، والفتوى الخاصة باحتلال الحرم في نفس اليوم، هو من قبيل المصادفة المحضة، فإنه من المؤكد أن جاد الحق كان تواقًا إلى موازنة بيانه غير الشعبي عن إسرائيل بفتوى يبرهن بها على أنه لم «تلن عريكته»، أو يربط بها على نحو خفي بين من لا يرغبون أبدًا في صنع السلام (وبعضهم يعتبر

---

(٢٤) حول هذا الحدث، انظر:

Reissner, Johannes, Die besetzung der grossen Moschee in Mekka 1979, Orient 21, 2, 1982, PP.194 - 203.

وانظر حول تلك الجماعة ومطالبها:

Ende, Werner, Religion, Politic und Literatur in Saudi Arabien, Orient 23, 4, 1982, PP.524 - 529.

(٢٥) هذه الفتوى موجودة بالسجل (١١٣) برقم (٢٢٣) بسجلات دار الإفتاء، كما أنها منشورة في: دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة، وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج٩ ص٣٢٤٧ ـ ٣٢٤٩.

حكام مصر غير مسلمين)، وبين مرتكبي تلك الخطيئة المشينة؛ فقد زعم من احتلوا الحرم أنهم أتقى في إسلامهم من الناس طُرًّا، لينتهي بهم المطاف إلى فعل يكاد يكون هو أسوأ ما يمكن أن يدور بخلد أحد من وجهة نظر إسلامية.

ويتعين في هذا المقام الإشارة إلى فتويين سياسيتين أخريين: أولاهما أصدرها جاد الحق من تلقاء نفسه، حول حادثة الزاوية الحمراء في ١٧ يوليو (١٩٨١م)؛ فقد تمخض شجار على ملكية أراضي في ذلك الحي الذي يقطنه مهاجرون، الواقع شمالي القاهرة، عن مذبحة للأقباط؛ خلفت سبعة عشر قتيلًا ومائة واثني عشر جريحًا[٢٦]

وجاءت فتوى جاد الحق بعد ذلك بثلاثة أيام؛ كبيان وجداني على أن الإسلام لا يجيز التفرقة بين الناس على أساس الدين أو النوع أو اللون[٢٧]، وتستوي أرواح وممتلكات المسيحيين والمسلمين في الحرمة، واستشهد جاد الحق كالعادة في هذه الفتوى بالقرآن مرارًا، ولكنه لم يشر هذا المرة مطلقًا إلى نقول من الفقه، وبدلًا من ذلك، فإنه سرد تاريخ روح التعاون بين المسلمين والمسيحيين من عهد الخليفة عمر بن الخطاب حتى ثورة (١٩١٩م).

أما الفتوى السياسية الأخيرة لجاد الحق، فهي رده على كتاب «**الفريضة الغائبة**»، الذي هو عمدة رؤية جماعة الجهاد[٢٨]، وربما تكون هذه الفتوى هي الأطول على مدى تاريخ دار الإفتاء، وهي فوق ذلك واحدة من أهم الفتاوى من وجهين: كونها تتناول موضوع الإرهاب الإسلامي، وكونها تعالج السؤال الأوسع المطروح في كتاب الفريضة الغائبة؛ ألا وهو: هل نحن نعيش في دولة إسلامية؟.

---

(٢٦) انظر في تفصيلات حادث الزاوية الحمراء:
Ansari, Hamied, Sectarian Conflict in Egypt and the Political Expediency of Religion, Middle East Journal 38 (3)1984, PP.397 - 418, Especially PP.409 - 413.

(٢٧) السجل ١٠٥ ص٢٩٨، وأعيد نشرها ضمن: دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة، وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج١٠ ص٣٦٤٥ ـ ٣٦٤٩. كما نشرت بصحيفة الأهرام في ٢٠ يونيو (١٩٨١م).

(٢٨) ترجم هانز جانسن تلك الوثيقة وعلق عليها، كما عقب على رد المفتي عليها، وثمة دليل وفق ما لاحظه جانسن نفسه على أن تلك الوثيقة ألفت لأعضاء الجماعة دون سواهم، وتحولت إلى بيان عرضًا ودون قصد، بعد اغتيال السادات فحسب. انظر:
Jansen J.J.G, the Neglected Duty, New York: Macmillan, 1986.

وجاءت هذا الفتوى ردًا على استعلام من المحكمة العسكرية، ونشرت بجريدة الأهرام في ٨ ديسمبر (١٩٨١م)، ولكنها سجلت بسجلات دار الإفتاء في ٣ يناير (١٩٨٢م). ونشرت بالمجلد العاشر من الفتاوى الإسلامية مع كتاب الفريضة الغائبة كملحقًا لها(٢٩).

وكتبت الأهرام في طرحها لتلك الفتوى، أنها تبرهن على أن الأفكار الواردة بكتاب الفريضة الغائبة غير علمية، وأنها مستقاة من الخوارج، الذين يكفرون أي مسلم بالذنوب، وركز المفتي هجومه على استشهاد بيان (الفريضة الغائبة) بالقرآن الكريم؛ مبينًا أنه ينتزع تلك الشواهد القرآنية من سياقها؛ فالآية الخامسة من سورة التوبة المعروفة بآية السيف تبدأ بقول الله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾(٣٠) [التوبة: ٥]، ويقول جاد الحق: إنها بذلك لا تحل قتل مسلم.

ويحتفي كتاب الفريضة الغائبة بالاستشهاد بقول الله تعالى بسورة المائدة: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَـٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَـٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]؛ فهذه الآية يجب النظر إليها في سياقها الذي من الواضح أنه لوم ليهود المدينة، ولا علاقة له برؤساء المسلمين المعاصرين(٣١).

وأخيرًا يأتي استشهاد بيان الفريضة الغائبة بقول الله تعالى في سورة البقرة: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَـٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَـٰرِهِمْ تَظَـٰهَرُونَ عَلَيْهِم بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَـٰرَىٰ تُفَـٰدُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ ۚ أَفَتُؤْمِنُونَ

---

(٢٩) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة، وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج١٠ ص ٣٧٢٦ ـ ٣٦٩٢.

(٣٠) راجع: دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة، وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج١٠ ص ـ ٣٧٤٦ ـ ٣٦٤٧.

(٣١) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة، وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج١٠ ص٣٧٤١ ـ ٣٦٤٢.

بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَاۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥]؛ وهذا الشاهد القرآني حجة دامغة ضد هذا البيان، بعد أن تبين بوضوح الطابع الانتقائي وغير المنهجي لاستشهاد من ألفه بالقرآن.

وهكذا يصير مؤلف الفريضة الغائبة هو المتهم بالتلاعب بما أنزل الله؛ فمن الجلي تمامًا أن مصر بلد مسلم، قد لا يكون سكانها وحكامها وقوانينها ليسوا أسوة نموذجية تحتذى، ولكنهم مسلمون على أيّة حال، بينما أخرجت الجماعات الإسلامية نفسها من الأمة المسلمة، وقالوا بما هو في حكم المحال؛ وهو أنهم هم دون سواهم هم المسلمون الحقيقيون، على الرغم من قصور معرفتهم بالإسلام.

ويتبع جاد الحق في فتواه حول (الفريضة الغائبة) ذات النهج الذي يتبعه في فتاويه السياسية الأخرى، التي تدافع عن نفسها في مواجهة نقد الإسلاميين؛ وهو البرهنة على أن الناقدين متحمسون يعوزهم الفهم الصحيح للقرآن والحديث، وينبغي عليهم بالتالي أن يسألوا العلماء، لا أن ينتقدوهم، يؤكد على احتكار العلماء لتحديد ما هو الإسلام الصحيح، وهو يفعل ذلك، على العكس من نظرائه ومن أسلافه، على نحو مباشر وواضح، مع الإكثار من الاستشهاد بالقرآن؛ فقد استشهد بالقرآن في فتواه بخصوص كتاب الفريضة الغائبة ما لا يقل عن إحدى وثمانين مرة، وهو بصدد إيجاز كيفية استخدام ذلك الكتاب لفكر ابن تيمية(٣٢)، وتنصرف كل جهود جاد الحق إلي تقديم تفسير واضح ومقنع على أن كتاب الفريضة الغائبة لم يراعِ علم أسباب النزول، وأن التراث الفقهي والديني يستخدم بالأساس لمؤازرة تلك القراءة للقرآن، وليس على أن له حجة مطلقة في حد ذاته.

فلنعد الآن من الحديث عن الفتاوى السياسية لجاد الحق، إلى معالجاته الخاصة لموضوع الإفتاء، ولدينا رسالتان من تأليفه حوله:

أما الرسالة الأولى فهي بعنوان: (تصدير الفتوى)، وهي منشورة ضمن

(٣٢) من الدراسات التي عالجت هذا الموضوع كذلك: تلك الدراسة التي ألفها المفكر الإسلامي محمد عمارة. انظر: محمد عمارة، الفريضة الغائبة: عرض وحوار وتقييم، بيروت: دار الوحدة، (١٩٨٣م).

المجلد الأول من: الفتاوى الإسلامية، وكتبت خِصيصًى بمناسبة نشر تلك المجموعة[٣٣]، والملاحظ أن هذه الرسالة متخمة ـ على النقيض من الفتاوى السياسية ـ بنقول من كتب الفقه، وتأخذ شكل العرض الفقهي التقليدي للموضوع، ويحرص جاد الحق علي الاستشهاد بكل من الفقيه الحنفي (ابن عابدين)، والفقيه الشافعي (الإمام النووي)، والفقيه المالكي (الشاطبي)، والفقيه الحنبلي (ابن قيم الجوزية)، وإن كان كتاب أعلام الموقعين لابن القيم هو مرجعه الأساسي[٣٤]، وبعد أن استقصى جاد الحق معاني مفردة (الإفتاء) في معاجم اللغة العربية، وفي القرآن، خلص إلى التعريف التالي: «إعلان حكم الله تعالى المتمشي مع الأدلة الشرعية الإسلامية على نحو عام وشامل»[٣٥]، وأسوة بكثير من المفتين، ينقل جاد الحق عن الفقيه المالكي الشاطبي (المتوفى عام: ١٣٨٨هـ)، الذي فسر حديثًا نبويًّا مشهورًا حول كون العلماء هم ورثة الأنبياء، ليشير إلى أن المفتين قائمون مقام النبي في الأمة، والنبي هو أول من مارس مهمة الإفتاء، ثم الصحابة والتابعون من بعده.

وبذا فإن الإفتاء مهمة خطيرة ورفيعة، وهي فرض كفاية في أي مجتمع مسلم، ثم يناقش جاد الحق الشروط اللازم توفرها في المفتي، والتي تختلف إلى حد كبير بين المذاهب الفقهية، التي يميز معظمها بين المفتين الذين هم في عداد المجتهدين، وبين أولئك الذين يجب أن يتشبثوا بأحكام مذهبهم، التي من المفترض أنهم يعرفونها بالتفصيل.

أما القضية التقليدية الأخرى التي تناولها، فتتعلق بسلوك المفتي وأخلاقياته؛ أي: ما يعرف بـ: (آداب المفتي)؛ حيث ينقل عن ابن القيم ما يؤكد به وجوب تجنبه العجلة في قراراته، وكذا التهاون، ويجب عليه من جهة أخرى أن يجيب بـ: «لا أدري» على ما لا علم له به، ويستشهد ابن

---

(٣٣) جاد الحق علي جاد الحق، تصدير الإفتاء، ضمن: الفتاوى الإسلامية، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية (١٩٨٠م)، ج١ ص٨ ـ ٣٢. وانظر أيضًا: جاد الحق علي جاد الحق، مهام دار الإفتاء، ضمن: الفتاوى الإسلامية، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، (١٩٨٣م)، المجلد العاشر، ص٣٦٥٠ ـ ٣٦٦٦. وبهذا المرجع أيضًا مقدمة حول الإفتاء، ولكنها مجرد موجز لسابقتها.

(٣٤) راجع مناقشة لذلك المرجع في: المطلب الرابع من المبحث الرابع من الفصل الثاني من هذه الدراسة الموسوم: (المصلحون وابن قيم الجوزية)

(٣٥) جاد الحق علي جاد الحق، تصدير الإفتاء، ضمن: الفتاوى الإسلامية، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية (١٩٨٠م)، ج١ ص٩.

القيم بابن حنبل الذي يؤكد على وجوب أن يعمل المفتي بحسن نية، ولا يخشى غضب المستفتي، ولا سلطة الحاكم، ويجب أخيرًا أن يكون على علم جيد بأحوال أهل زمانه[٣٦].

وبعيدًا عن تلك المتطلبات الواردة بكتب الفقه القديمة، يطرح جاد الحق سؤالًا أكثر ارتباطًا بالإفتاء في القرن العشرين: هل يمكن لمفتي ليس على درجة المجتهد أن يمارس التخير، وينتقي من المذاهب الفقهية ما هو أكثر ملاءمة لأبناء عصره؟ ويجيب جاد الحق علي هذا السؤال بالإيجاب، شريطة أن يكون قادرًا على التمييز بين الأدلة، ويظل داخل الحدود التالية:

- عدم اختيار حديث نبوي ضعيف السند.

- الحرص على اختيار ما يمثل المصلحة الحقيقية للناس؛ ألا وهو الوسطية التي لا تفريط فيها ولا إفراط.

- أن يختار بحسن نية ما يتمشى مع إرادة الله، ويتجنب غضبه.

- أن لا يجمع بين شاهدين على نحو يفضي إلى معنى ثالث لا أساس له في الوحي المنزل.

- يتجنب استخدام الكلمات في الفتاوى الخاصة بالتوحيد بمعنى غير المعنى المعتاد لها[٣٧]؛ فلا بد أن تكون الفتوى واضحة ومحايدة وورعة، وتبدأ الفتوى الجيدة بالاستعاذة بالله، وتختتم بخلاصة وجيزة.

وعلى المستفتي ـ من جهة أخرى ـ أن ينظر إلى المفتي على أنه بمثابة طبيب؛ فذلك يجعله يبحث عن الأفضل على الدوام، ويستمع لنصيحته، ويسأل عن ما هو عملي ومفيد، وبعد مناقشة موضوعات أخرى؛ مثل: مفهوم المفتي في مقابل مفهوم القاضي، ومدى إلزامية الفتوى، وما شاكل ذلك، ينقل جاد الحق من المجلد الرابع من: «أعلام الموقعين»، ما يبين به أنه من الجائز للمفتي أن يرجع عن رأيه، ويلزمه هنا أن يعلم المستفتي، طالما أنه ملازم للإخلاص في عمله، ويختم جاد الحق بالأهم، بالتحذير من

---

(٣٦) المرجع السابق، ج١ ص١٥ ـ ١٦.

(٣٧) المرجع السابق، ج١ ص١٧.

الاجتهاد، مُتبنّيًا التراث الفقهي القديم بوجه عام؛ مصدرًا للإفتاء[٣٨].

أما الرسالة الثانية المتعلقة بكيفية الإفتاء، فهي فتوى لجاد الحق كانت في الأصل مقابلة صحفية أجرتها معه مجلة (نداء الإسلام)، في فبراير (١٩٧٩م)، وبلغت حفاوته بها حد تسجيلها في سجلات دار الإفتاء، فيما يعتبر إجراء غير معتاد[٣٩].

ويصف جاد الحق في تلك الفتوى دار الإفتاء مؤكدًا على شمولية مكتبتها المحتوية على كافة الكتب ذات العلاقة بالإفتاء في المذاهب الأربعة جميعها، وهي تقدم فتاوى للهيئات الرسمية وللأشخاص العاديين، وللأفراد والحكومات في الخارج، وتتثبت من سلامة أحكام الإعدام، وتقرر بداية ونهاية الشهور الهجرية.

ويسأله الصحفي الذي أجرى تلك المقابلة معه: أود أن أعرف: لم الأشهر الهجرية فحسب؟ لم لا تصدر بيانات بخصوص الموضوعات والأحداث الجارية؟ ويجيب المفتي بأن دار الإفتاء مشغولة في حدود إمكانياتها بالإجابة على أسئلة المستفتين، وإذا كان بينها أسئلة ذات أهمية عامة، فإنها تنشرها بالصحف، وبالإضافة إلى ذلك، فإن الصحف والمجلات درجت على طلب فتاوى يتم نشرها بالصفحة الدينية.

ويكرر جاد الحق ـ في رده على سؤال حول الاجتهاد ـ ذكر قائمة الشروط الفقهية الطويلة، مؤكدًا على أنه لا يرغب أحد في استشارة طبيب لا تتوفر لديه المعرفة المناسبة.

وتختتم المقابلة بعدد من الأسئلة حول القضايا المعاصرة: هل يحل للرجال لبس خواتيم من الذهب؟ هل شهادات التوفير حلال؟[٤٠]، هل يعيش العمال في أكواخ؟ هل المفتي راض عن وسائل الإعلام الجماهيرية؟ هل يحل للعاملين بالخارج ترك زوجاتهن بالوطن لفترات تزيد عن العام؟ هل السكنى في المقابر في منطقة المدافن بالقاهرة جائزة؟.

---

(٣٨) المرجع السابق، ج١ ص٢٦ ـ ٢٧.

(٣٩) هذه الفتوى الطويلة مثبتة في السجل (١١٣) برقم: (١٨٨).

(٤٠) أجاب المفتي بالنفي، إلا أن الهامش تضمن أنه سرعان ما غير فتواه لاحقًا، وأجاز نوعًا منها هو: الشهادة ج الجامعة بين التوفير والوعد بجائزة، ووجود مثل هذه التعديلات في الهامش أمر نادر للغاية. انظر حالة الدراسة المتعلقة بشهادات الاستثمار.

المبحث الثاني

إدارة دار الفتوى ونشر الفتاوى الإسلامية

أشار جاد الحق في المقابلة الصحفية الأولى له ـ كما سلف القول ـ إلى اعتزامه نشر منتخبات من سجلات دار الإفتاء، ونجح المفتي في إقناع وزير العدل بتوفير الاعتمادات المالية اللازمة لهذا المشروع، الذي تم إنجازه بالتعاون مع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، التابع لوزارة الأوقاف، وتعين عليه؛ للقيام بهذه المهمة زيادة عدد العاملين بدار الإفتاء.

ومن المعروف أن دار الإفتاء كانت قبل إلغاء المحاكم الشرعية منظمة على الوجه التالي: المسؤول الذي يلي المفتي مباشرة هو أمين الفتوى المسؤول عن تحضير الفتاوى، وهي وظيفة شغلها جاد الحق نفسه عام: (١٩٥٣م)، وبالنظر لحجم العمل المقرر القيام به، تعين إلحاق عدد من العلماء من المحاكم الشرعية به؛ لمساعدته في هذه المهمة؛ خاصة في البحث في أمور الفقه ذات الصلة بالتشريع[(٤١)].

ومع إلغاء المحاكم الشرعية، أصبحت دار الإفتاء كيانًا محددًا داخل وزارة العدل[(٤٢)]، وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام[(٤٣)]:

أ ـ المكتب الفني للمفتي: أعضاء المكتب الفني للمفتي هم قضاة وفقهاء من مكتب النائب العام، وهم يضمون رئيس محكمة من الفئة (أ)، وثلاثة رؤساء محكمة من الفئة (ب)، وثلاث وكلاء للنائب العام من الدرجة الممتازة، وكل هؤلاء السبعة من خريجي كلية الشريعة بالأزهر، ولديهم خبرة في العمل بالمحاكم أو بدار الإفتاء.

ولهذا المكتب شعبتان:

ـ شعبة تتولى تسجيل الفتاوى وفهرستها وتحريرها للنشر في سلسلة

---

(٤١) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة، وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج١٠ ص٣٦٦٣.

(٤٢) ليس لدار الإفتاء ميزانية مستقلة؛ فميزانيتها جزء من ميزانية وزارة العدل.

(٤٣) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة، وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج١٠ ص٣٦٦٣ ـ ٣٦٦٤.

(الفتاوى الإسلامية)؛ وفق توجيهات المفتي، ويرأس هذه الشعبة اثنان من رؤساء المحاكم فئة (ب).

ـ شعبة تتلقى الأسئلة الواردة، وتقوم بالبحث، وتحضر إجابات للمفتي، ويرأسها رئيس المحكمة فئة (أ) الذي هو النظير المقابل لأمين الفتوى.

ب ـ **المكتب الإداري**: ينقسم بدوره قسمين:

ـ قسم السجلات والمكتبة، ويعمل به عالمان آخران من علماء الأزهر، واثنان من خريجي كليات الحقوق.

ـ قسم السكرتارية.

وإلى جانب العاملين بدار الإفتاء يوجد عادة اثنان من المفتين الزائرين أو من المتدربين من بلدان أخرى؛ خاصة من جنوب شرق آسيا[٤٤].

وبدأ نشر الفتاوى الإسلامية التي هي مختارات من سجلات دار الإفتاء على نحو في رمضان ١٤٠٠ هجرية (يوليو ١٩٨٠م)، برعاية المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، التابع لوزارة الأوقاف، والعنوان الكامل لتلك السلسلة هو: (الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء)، وعلى الغلاف رسم صغير للجامع الأزهر والمصحف، وقائمة بأشهر المفتين، وفي مقدمتهم محمد عبده، وتحتها أسماء الشخصيات الدينية الأبرز في مصر: شيخ الأزهر، ووزير الأوقاف، ومفتي الجمهورية، وبهذه الطريقة يتم استحضار كل من سلطة الدولة والسلطة الدينية.

ويبين جاد الحق في تصديره للمجلد الأول الخطوط العريضة لخطة النشر؛ فالطبعات الأولى تتناول الفقه بوجه عام، ثم ينشر بعدها مجموعات متخصصة حول الوقف والمواريث والعقوبات، ويشير علاوة على ذلك إلى أن الرئيس السادات قال في خطابه الشهير أمام البرلمان، يوم ٢٩ مايو: «أنا رئيس مسلم لبلد مسلم»؛ إيذانًا بعودة الشريعة، ويقول: إن عملًا مهمًّا يتم القيام به لتقنين الشريعة وتجهيزها للتطبيق[٤٥]، وتلك هي الروح التي ينطلق

(٤٤) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة، وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج١٠ ص٣٦٦٥ ـ ٣٦٦٦.

(٤٥) المرجع السابق، ج١ ص٦.

مشروع الفتاوى الإسلامية منها؛ فسجلات دار الإفتاء تحتوي ـ فيما يراه جاد الحق ـ ثروة من المعلومات حول التاريخ الاجتماعي والفكري والإسلامي، ستكون بعون الله عظيمة النفع للمسلمين في زماننا، والنشر سيكون مفيدًا للحكومة والمشرعين والشعب المصري كله[٤٦].

وتقرر نشر الفتاوى الإسلامية في حلقات متسلسلة بوسع الجمهور الاشتراك فيها، ويتضمن كل مجلد أربع حلقات، وفي البداية كانت تنشر بواقع عدد شهريًّا، أما من منتصف الثمانينيات، فصدرت بواقع قرابة أربعة أعداد سنويًّا.

وقد يدور بخلدنا التساؤل حول ما إذا كانت دار الإفتاء قد وجدت نفسها مضطرة للتنافس مع مجموعات فتاوى ذات شعبية لأمثال الشيخ عبد الحميد كشك، ومحمد متولي الشعراوي، ويوسف القرضاوي، وغيرهم من الشيوخ المستقلين، ورغم أن هذا الظن قد يكون في محله، فإنه من اللافت للنظر أن الفتاوى الإسلامية لم تظهر في مستلات بهيجة الألوان تباع على نواصي الشوارع؛ فهي تقدم بسمت رسمي أكاديمي رصين، بعنوان حروفه مرصعة بماء الذهب، إلا أن سعر المجلد رخيص للغاية (يتراوح بين خمسة جنيهات وستة جنيهات)، وتحتاج قطعًا بالتالي إلى دعم.

ولم يكن نشر سلسلة الفتاوى الإسلامية فكرة جاد بها عقل جاد الحق، وأفصح عن خطته بشأنها بعد يومين فقط من توليه منصب مفتي الديار المصرية فحسب، بل إنه واصل الإشراف عليها حتى بعد تعيينه شيخًا للأزهر، وبدا لأمد طويل كما لو كان حريصًا على عدم تضمينها فتاوى من خلفوه في رئاسة دار الإفتاء؛ فلم تنشر لهؤلاء فتاوى إلا في المجلد العشرين المنشور عام: (١٩٩٣م).

ونفذت خطة جاد الحق بكل دقة كما رسمها، باستثناء تأخر ظهور مجلدات خاصة بالعقوبات حتى الانتهاء من إعداد الدراسة التي بين أيدينا، وجرى تنظيم السلسلة وفق مبادئ الفقه التقليدي؛ فبدأ المجلد الأول

---

(٤٦) ثمة فئة أخرى يجري وضعها في الحسبان لدى انتقاء ما يتم نشره من الفتاوى، وفق ما أفصحت عنه سكرتارية دار الإفتاء في عهد سيد طنطاوي ـ: تتمثل في طلاب الفقه؛ حيث من المأمول أن تعطي لهم فكرة حول كيفية تطبيقها على قضايا القرن العشرين.

بالقرآن، ثم الطهارة والصلاة والزكاة وباقي أركان الإسلام، ثم النكاح والطلاق وتربية النشء وما شاكل ذلك، ثم عدد كبير من القضايا الاقتصادية والاجتماعية المختلفة، ليختتم بعدد كبير من الفتاوى الفردية غير المرتبطة بقوة بأبواب الفقه التقليدية.

والفتاوى واردة داخل كل قسم وفق تسلسلها الزمني، ومن السمات المفيدة للغاية لطريقة عرض الفتاوى وجود عنوان ورقم لكل فتوى، وموجز للمبادئ التي تقوم عليها مكتوب بحروف بارزة حتى العنوان، وعلاوة على ذلك تتضمن الصفحة الأولى حاشية تبين اسم المفتي، والتاريخ، ورقم السجل بدار الإفتاء، ويختتم كل مجلد بفهرست، وقائمة تصويب الأخطاء، كما يوجد في معظم المجلدات قائمة بالآيات القرآنية الواردة به، وقائمة بالأحاديث النبوية، وقائمة بالمصادر الفقهية.

والسؤال المطروح هنا: ما المبادئ التي يتم وفقها انتقاء الفتاوى للنشر؟ طرحت هذا السؤال على المسؤولين بدار الإفتاء، وخلصت إلى أن تلك المبادئ غير محددة على نحو جلي؛ فمن الملاحظ أن نسبة يسيرة للغاية من كل الفتاوى المتعلقة بالمواريث والنكاح والطلاق تم نشرها، في حين نشرت جل الفتاوى المتعلقة بموضوعات مثل الصلاة والعبادة، ومن الواضح أن محرري السلسلة لم يألوا جهدًا في البحث عن فتاوى حول قضايا الفقه التقليدية، وكذا تلك الفتاوى التي قد تكون ذات أهمية في الواقع المعاصر، وفي بعض الأحيان كتب المحررون في الهامش كلمة: مهم بحروف صغيرة، أو وضعوا (في سنوات أخيرة) خطًا تحت عناوين فتاوى في الفهارس، وفي المقابل: فإن الكم الهائل من الفتاوى الخاصة بالمواريث كان من الممكن إغفاله.

وتقسم فتاوى دار الإفتاء إلى حقب زمنية، تصدر في كل منها مجلدات، تغطي كل موضوعات الفقه التقليدي، واستوعبت المجموعة الأولى أربعة مجلدات، ثم تبعتها مجموعات مماثلة للفترات التالية، ومعنى هذا أن الفتاوى السياسية تنشر في مجموعات على النحو التالي:

١ ـ تحتوي المجلدات من الأول إلى الرابع منتخبات من السجلات الاثنين والستين الأولى، التي تغطي الفترة من: (١٨٩٥) حتى: (١٩٥٠م)؛

أي: حتى نهاية الولاية الأولى لحسنين مخلوف بدار الإفتاء، وتضم هذه المجموعة (٧٠٣) فتوى.

٢ ـ بالمثل تختص المجلدات من الخامس إلى السابع بكل موضوعات الفقه التقليدي، وتتضمن منتخبات من السجلات (٦٣ ـ ١١٢)، التي تغطي الأعوام: (١٩٥٠) حتى: (١٩٧٨م)، وتحتوي على (٤١٣) فتوى، وأعاد جاد الحق التأكيد في تصديره للمجلد الخامس على خطته القديمة الخاصة بنشر كتيبات تتضمن فتاوى جديدة بمجرد أن تصل تغطية سلسلة الفتاوى الإسلامية إلى اللحظة الحاضرة.

٣ ـ المجلدات من الثامن إلى العاشر مخصصة لفتاوى جاد الحق، وهي تغطي الفترة من أغسطس (١٩٧٨) حتى يناير (١٩٨٢م)، المثبتة بالسجلات (١١٣ ـ ١١٨) وهي تتضمن (٢٠٩) فتوى فقط، وفي تصديره للمجلد الثامن يبدأ جاد الحق بدعاء مطول، يترضى فيه على الأئمة المؤسسين للمذاهب الأربعة، بعد الصلاة على النبي، محاكيًا افتتاحيات النصوص الفقهية الكلاسيكية إلى حد كبير.

٤ ـ المجلدات (١١ ـ ١٣) هي أول مجموعة تخرج عن النسق الموسوعي، بالتركيز على موضوع واحد؛ هو: الأوقاف، ويغطي المجلدان الحادي عشر والثاني عشر، والصفحات المائة الأولى من المجلد الثالث عشر، الفترة من: (١٨٩٥) حتى: (١٩٥٢م)، أما الجزء المتبقي من المجلد الثالث عشر فيغطي الفترة من: (١٩٥٢) حتى: (١٩٨٢م)، ومن المؤكد أن السبب في اعتبار عام: (١٩٥٢) عاما مفصليًا في هذا التقسيم، هو صدور القانون (١٨٠) لعام: (١٩٥٢م)، الذي ألغي بموجبه الوقف الأهلي، وبذا أصبحت الفتاوى الخاصة بالوقف بالغة الندرة من بداية الستينيات.

ويستعرض جاد الحق في تصدير مقتضب للمجلد الحادي عشر تاريخ الوقف والإفتاء في مصر؛ حيث يثني على القانون (٤٨) لعام: (١٩٤٦م) (الذي نظم الوقف، وأجاز التخير من المذاهب الأخرى إلى جانب المذهب الحنفي، في العديد من الحالات)، ويدين من جهة أخرى القانون (١٨٠) لعام: (١٩٥٢م)، وتحتوي هذه المجموعة على (٣٧٩) فتوى.

٥ ـ تختص المجلدات (١٤ ـ ١٩) بالمواريث والفرائض، ويغطي المجلدان

(١٤ و١٥) ونصف المجلد (١٦) الفترة من: (١٨٩٥) حتى: (١٩٤٣م)، وتغطي بقية تلك المجلدات الفترة من: (١٩٤٣) حتى: (١٩٨١م)، ومرد ذلك، مرة أخرى، هو صدور القانون (٧٧) لعام: (١٩٤٣م) الخاص بالمواريث.

ويثني جاد الحق في تصديره للمجلد الرابع عشر على الشريعة؛ لاتسامها بالشمول والعدل والتوازن، ويلمس المرء حلول قدر من الحذر محل ما تضمنه تصدير المجلد الأول من هذه السلسلة من تفاؤل؛ فالشريعة لا تزال لم تطبق بعد، وفي ذات تاريخ كتابة هذا التصدير (عام: ١٩٧٩م)، أحرز الإخوان المسلمون نصرًا مبينًا في الانتخابات البرلمانية، وتحتوي هذه المجموعة على (١٥٧٢) فتوى.

٦ - بالمجلد العشرين تبدأ المجموعة السادسة، التي لم تكتمل حتى لحظة الانتهاء من هذه الدراسة، وعادت فيه سلسلة الفتاوى الإسلامية إلى التنظيم وفق أبواب الفقه العامة، وتغطي الفتاوى المنشورة به الفترة من: (١٩٤٨) حتى: (١٩٨٦م) مع التركيز بشدة على الستينيات وعلى السنوات من (١٩٨٢) حتى: (١٩٨٦م)، وتتضمن، لأول مرة، فتاوى من السجلات (١١٩ - ١٢١).

المبحث الثالث

عبد اللطيف حمزة ومحمد مجاهد

مع تعيين جاد الحق وزيرًا للأوقاف ثم شيخًا للأزهر في مارس (١٩٨٢م)، عين عبد اللطيف عبد الغني حمزة مُفتيًا للجمهورية (١٩٨٢ - ١٩٨٥م)[٤٧]، وقدر لهذا المفتي الجديد أن يكون هو آخر مفتي عمل بالمحاكم الشرعية، وهو من مواليد (١٩٢٣م)، تخرج في كلية الشريعة جامعة الأزهر عام: (١٩٤٤م)، وعمل بالمحاكم الشرعية اعتبارًا من عام: (١٩٤٩م)، وعين عام: (١٩٦٧م) باحثًا بدار الإفتاء، واحتفظ بتلك الوظيفة، حتى بعد عمله بمحاكم الأحوال الشخصية، والتي ترقى بها إلى منصب رئيس محكمة الأحوال الشخصية عام: (١٩٧٥م).

---

(٤٧) قرار تعيينه بتاريخ ١ فبراير (١٩٨٢م) مثبت بالسجل (١١٨) بدار الإفتاء ص٣٧، إلا أن صحيفة الأهرام لم تنشر نبأ تعيينه مُفتيًا للديار المصرية إلا في ٢٧ مارس (١٩٨٢م)، ص١.

ومعنى هذا أن من المؤكد أن هذا المفتي كان على دراية مسبقة بدار الإفتاء، وظل عبد اللطيف مفتيًا للجمهورية على مدى ثلاثة أعوام ونصف العام، حتى وفاته فجأة في ١٦ سبتمبر (١٩٨٥م)، وأصدر خلال تلك الفترة قرابة (١٠٦٠) فتوى[٤٨].

والأمر اللافت للنظر بخصوص عبد اللطيف حمزة هو، عدم وضوح دوره العام، فيما لو قورن بسابقه جاد الحق أو بلاحقه سيد طنطاوي؛ فقد كانت مقابلاته خلال سنوات شغله لمنصب المفتي بالغة الندرة، ونأى بنفسه عن إصدار فتاوى سياسية من نوعية تلك التي أصدرها جاد الحق.

ولم ينشر بصحيفة الأهرام في العام الذي عين فيه بهذا المنصب (١٩٨٢م) بقلمه أو حوله غير خمس مقالات، وسبعة عام: (١٩٨٥م)، حينما دفعت به أحداث خارج سيطرته إلى الواجهة، ولم ينشر عنه ولا بقلمه شيء في عامي: (١٩٨٣) و(١٩٨٤م)، ولا يزيد إجمالي عدد تلك المقالات خلال أربعة أعوام عمّا يمكن أن ينتجه سلفه جاد الحق أو خلفه سيد طنطاوي خلال شهر.

وعلاوة على ذلك فإن معظم تلك المقالات عبارة عن مجرد بيانات قصيرة؛ فاثنان فقط منها في عداد المقابلات الصحفية المهمة، وموضوع المقابلة الأولى هو التلقيح الصناعي[٤٩]، ويناقش حمزة فيها شرعيته وقضايا الميراث والنسب المرتبطة به، وبؤرة المعالجة أن الإسلام يحمي النسل، وهو ليس ضد العلم، إلا أن العلم يجب أن يقيم وفق أحكام الشريعة، فيتعين في قضية التلقيح بذل غاية الجهد المستطاع لمنع إمكانية أن يقود ذلك إلى نوع من الزنا، وهو ما ينطبق على الحالة التي يكون فيها المني أو البويضة أو الرحم غير خاص بالزوجين نفسيهما، ويتعين قصره على أضيق الاستعمالات الممكنة، والنظر إليه على أنه مساعدة للأزواج الذين لا يستطيعون الإنجاب بالشكل الطبيعي لسبب ما، وبالتالي فإنه لا مجال لإنشاء

(٤٨) مثبتة في السجل (١٠٧) والسجلات (١١٦ ـ ١٢٠) بدار الإفتاء، وحتى مثول هذه الدراسة للطباعة، لم يكن قد نشر منها بسلسلة الفتاوى الإسلامية إلا (٤٧) فتوى بالمجلد العشرين.

(٤٩) الأهرام ٣ يونيو (١٩٨٢م)، ص٦.

بنوك للسائل المنوي في مصر(٥٠).

أما المقابلة الثانية فتدور حول الطهارة وأحكام الوضوء(٥١)، وسأله من أجرى معه المقابلة عن متطلبات طهارة ثوب المصلي، وهو أمر بالغ الصعوبة في القاهرة؛ حيث ترتفع نسبة التلوث؛ فالشوارع غير نظيفة، وكذا الهواء والمياه، ويجيب حمزة بأن الفقه التقليدي يجيز قدرًا معينًا من اتساخ الثياب، ويشير إلى الحكم القرآني الخاص بجواز التيمم بالصعيد الطيب عند عدم وجود المياه، ثم ينتقل من ذلك إلى مناقشة مسألة ازدحام المواصلات، مما قد يتسبب في ملامسة رجال لنساء لا يعرفونهن عن غير قصد، وفي حين يرى بعض العلماء أن ذلك يستوجب الوضوء، فإن حمزة يرى أن لا ضرورة له، وحول سؤال عن حكم الوضوء إذا لم يغض رجل بصره عن امرأة، أو كرر النظر إليها، قال حمزة: إن تلك النظرات «سهام مسمومة من الشيطان»، تنال من طهارته، وتستوجب تجديد الوضوء.

ويمكن القول بأن هاتين المقابلتين بمثابة مثالين جيدين لفهم حمزة لدور المفتي؛ فهو لا يركز على القضايا السياسية؛ بل ينتقي قضايا اجتماعية ومواقف من مجريات الحياة اليومية التي تغيرت بسبب العلم الحديث والتكنولوجيا.

وأحداث مايو (١٩٨٥م) من هذا النوع؛ ففي هذا الشهر نجح الحزب الوطني الديموقراطي في الحصول على قرار عبر البرلمان، يؤجل عمليًّا تطبيق الشريعة إلى أجل غير مسمى، وحينما أعلنت المحكمة الدستورية العليا عدم دستورية القانون (٤٤/ ١٩٧٩) الخاص بالأحوال الشخصية، فلم يحرك نصر ساكنًا بخصوص أي من هذين الموقفين؛ ففي السادس من مايو (١٩٨٥م) بعد يومين فقط من تلك الأحداث المثيرة، أجرت معه صحيفة روزاليوسف

---

(٥٠) ليس في هذه الفتوى ما هو موضع جدال. انظر فتوى مماثلة وأكثر تفصيلًا لجاد الحق في: الفتاوى الإسلامية، المجلد التاسع، ص٣٢١٣ ـ ٣٢٢٨. وانظر عرضًا لخلاصة الحوار بخصوص التلقيح الصناعي في: حسان حتحوت، الإسلام والطبيب في فكر المسلم المعاصر، القاهرة: الأهرام، (١٩٩٢م)، ص١١٨ ـ ١٢٠. وانظر أيضًا:

Rispler - Chaim, Vardit, Islamic Medical ethics in the Twentieth Century, Leiden: Brill, 1993, PP.19 - 27.

(٥١) الأهرام ١٨ يناير (١٩٨٥م)، ص١٥.

مقابلة، أعلن خلالها أنه يجب أن لا يتدخل هو ولا شيخ الأزهر في السياسة؛ فهما مثل القضاة ويجب أن يكونا على الحياد(٥٢)، وسأله الصحفي مباشرة عن قانون جيهان، فرد بأنه لا شك في أن له أساسًا في الفقه الإسلامي، ومعظم أحكامه من رأي جمهور المذهب الحنفي، على الرغم من أنه يرى شخصيًا بعض المثالب في عمل الزوجة خارج البيت، ولا يعتبره مشروعًا إلا إذا استدعته الضرورة الاقتصادية.

وبعد أسبوعين، وخلال شهر رمضان، نشر حمزة بيانًا قصيرًا حول مبطلات الصيام، وعلى الرغم من أن مضمونه بدا وكأنه مستقى من أحد كتب الفقه القديمة، فإنه سبَّبَ ضجة في الصحافة المصرية، تصاعدت إلى حد دعوة أحمد بهاء الدين ـ الصحفي المخضرم بالأهرام ـ المفتي إلى تقديم استقالته(٥٣)، وجوهر المشكلة أن حمزة كتب أن كل أشكال السلوك الجنسي (بما فيه المعاشرة المثلية) محرمة في رمضان، بما يوحي ضمنًا بأنها قد تكون غير محرمة في بقية السَّنة(٥٤).

ومعنى ذلك، أنه في الشهر الأهم لأنصار تطبيق الشريعة، فعل حمزة ما من شأنه جعل نفسه غير مقبول شعبيًا لدى البعض؛ بإعلانه وجوب أن ينأى المفتي بنفسه عن السياسة، ولدى آخرين بوصف المحرمات التقليدية في رمضان بقدر من التفصيل لا يتحمله حياء مصر المعاصرة، وأيًّا كان الأمر، فإن الإحساس بالاستياء تجاه المفتي انتهى بوفاته في سبتمبر (١٩٨٥م).

ويتضح من ذلك أن عبد اللطيف حمزة تشبث فيما يبدو بالوضعية التي كان عليها ورغب في البقاء عليها: وضعية الموظف بدار الإفتاء، وكانت فتاواه محافظة وغير حماسية، ولا تنم عن منظور واسع، والمرة الوحيدة التي أفصح حمزة فيها عن رؤيته لدار الإفتاء جاءت في مقال له بالعدد الخاص من مجلة منبر الإسلام، الصادر بمناسبة الذكرى الألفية للأزهر.

والغاية المفصح عنها لتلك المقالة هي: «التعريف بدور دار الإفتاء في

---

(٥٢) روزاليوسف، ٦ مايو (١٩٨٥م)، ص٣٠ ـ ٣٢.
(٥٣) الأهرام ١٦، يونيو (١٩٨٥م).
(٥٤) الأهرام٢٢، مايو (١٩٨٥م)، ص١٢.

توحيد الأمة الإسلامية، وتعزيز الروابط بين أعضائها»[٥٥]، إلا أن نصف المقالة عبارة عن نسخة من مقدمة جاد الحق للمجلد الأول من سلسلة الفتاوى الإسلامية، والنصف الثاني مقتبس من فتوى جاد الحق حول تاريخ دار الإفتاء وأهميتها، المنشورة بالمجلد العاشر (باستثناءٍ واحدٍ هو اعتقاد حمزة على ما يبدو أن دار الإفتاء نشأت في عام: (١٨٨٥م)؛ أي: قبل تاريخ نشأتها الفعلي بعشر سنوات)[٥٦].

ومعنى ذلك، أن المقالة كلها نسخة طبق الأصل من كتابات جاد الحق، وتتبنى طرحه التقليدي لكل متطلبات الإفتاء.

ولأسباب لم يتَسنَّ لي معرفتها لم يعين مُفتٍ جديد عقب وفاة عبد اللطيف حمزة، وبدلًا من ذلك سمى وزير العدل مسؤولا رفيع المستوى بدار الإفتاء؛ هو المستشار محمد مجاهد، قائمًا بأعمال المفتي[٥٧]، ووفقًا لما قاله سكرتير مفتي الديار سيد طنطاوي، فإن مرد اختيار المستشار محمد مجاهد لهذا المنصب، هو أنه كان أكبر علماء دار الإفتاء سِنًّا، وظل في منصبه من ١٧ سبتمبر (١٩٨٥) حتى ٢٦ أكتوبر (١٩٨٦م)، حين عين سيد طنطاوي مُفتيًا للجمهورية، وأصدر محمد مجاهد قرابة (٤٨٠) فتوى؛ بمعدل (٤٠) فتوى شهريًا، ونشرت ثلاث عشرة فتوى منها ضمن (الفتاوى الإسلامية)[٥٨].

ومعنى ذلك: أن محمد مجاهد لم يعين بقرار جمهوري، ولم يحمل لقب: مفتي مصر؛ وبالتالي فإنه لم يكن له دور عام، ويبدو أن الهيئات الرسمية كانت عازفة للغاية عن استفتائه، فلم يرد خلال عام أمضاه قائمًا بأعمال المفتي إلا على أحد عشر استعلامًا فقط من هيئات حكومية[٥٩]، ولم

---

(٥٥) عبد اللطيف حمزة، دار الإفتاء، في: منبر الإسلام، العدد التاريخي: العيد الألفي للأزهر، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، (١٩٨٣م)، ص٢١٤.

(٥٦) المرجع السابق، ص٢١٦.

(٥٧) عين بقرار وزير العدل ر قم (٥٧١/ ١٩٨٥م). وبالسجل (١٢٠) بدار الإفتاء نسخة منه ص١. وجرى تجديد هذا القرار شهريًا بقرارات وزارية (مدرجة في السجل (١١٨) ص٢٢٥).

(٥٨) هذه الفتاوى مثبتة في السجلات (١٠٧) (الوقف) و(١١٨) (الهيئات الرسمية)، (١١٩) (المواريث. وهي تناهز حوالي ثلثي عددها) والسجلات (١٢٠ ـ ١٢١) (متنوعة).

(٥٩) هذه الفتاوى مثبتة في السجل (١١٨) بأرقام (٦٨ ـ ٧٨). وأهمها الفتوى رقم (٧١) الصادرة بتاريخ ١٧ يونيو (١٩٨٦م) المقدمة إلى القوات المسلحة، يقرر فيها حرمة زرع عيون من جثث موتى.

يُدْلِ بأية بيانات حول مبادئ الإفتاء أو الدور الاجتماعي للمفتي مطلقًا.

ويخرج المرء من النظر في إحدى فتاوى مجاهد النموذجية بانطباع غامض على الأقل، فيما يتعلق بمنهجه وآرائه(٦٠)، وموضوع هذه الفتوى مثير للجدل بكل معنى الكلمة؛ فهي تتعلق بالحجاب؛ فقد استفتاه شخص بخصوص نوع جديد من غطاء رأس المرأة المسلمة، ظهر في مصر؛ ألا وهو: النقاب، والسؤال هو: هل النقاب (الساتر لوجه المرأة) أكثر صحة من الحجاب الذي شاع استعماله على مدى سنوات خلت؟

رد مجاهد بالاستشهاد بآيتين من القرآن الكريم تتعلقان بثياب المرأة.

الأولى قول الله تعالى - في سورة النور -: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُو۟لِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ۚ وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [النور: ٣١].

والثانية قول الله تعالى - في سورة الأحزاب -: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٩].

ويخلص مجاهد إلى القول بأن على المرأة أن تستر جسدها كله عدا الوجه واليدين(٦١)، ويؤكد أن ما يلزم ستره يشمل الشعر والأذنين والعنق، ومن غير المباح للمرأة أن تلبس ثوبًا يكشف ما تحته، أو يلتصق بجسدها، أو يجذب بلونه أو بتصميمه الأنظار إليها، وهذا وارد بحديث نبوي، رواه أبو داود ومجاهد، عن شروح له بتفسيري القرطبي والشوكاني، ويبين حديث نبوي آخر أن وجه المرأة ليس جزءًا من عورتها، ولا يتعين بالتالي تغطيته،

---

(٦٠) السجل (١٢١) رقم (١٩) بتاريخ ٢١ سبتمبر (١٩٨٦م)، وهذه الفتوى منشورة في: دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة، وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ - ١٩٩٣م)، ج٢٠ ص٧٧٩٦ - ٧٧٩٩.

(٦١) راجع القرآن الكريم: النور: ٣١، الأحزاب: ٥٩.

وينتهي مجاهد إلى القول بأنه يجب على المرأة تغطية جسدها كله عدا الوجه واليدين؛ فتغطيتهما ليست بواجبة[٦٢].

وهذه الفتوى ـ بالمصادفة ـ نموذج جيد لكيفية استخدام الفتوى في تقرير التسلسل الزمني للأحداث الاجتماعية؛ فهذه هي أول فتوى حول النقاب والقفازات، التي هي بالقطع ظاهرة حديثة نسبيًا، حتى على الرغم من أن السائل يتحدث عن ضغط معين يمارسه الزوج على زوجته؛ بمعنى أن النقاب صار شائعًا بين الراديكاليين، وبدأ استخدامه في الانتشار؛ ففي عامي: (١٩٧٩) و(١٩٨٠م) تقريبًا سئل المفتي عن الحجاب، (فأيده بقوة)[٦٣]، وبعد مرور ست سنوات، ظهر النقاب، ومرة أخرى طلبت الفتوى من المفتي.

ويستشهد محمد مجاهد في هذه الفتوى بالعديد من آيات القرآن الكريم، والأحاديث النبوية، وشروح بعض الفقهاء؛ ليخلص إلى وجوب ستر المرأة كل جسدها تقريبًا، دون أن يناقش بأيّة حال المشكلات التي يمكن أن تترتب على ذلك في هذا العصر، على الأقل ليفند الاعتراضات.

وخلاصة ما سبق: أن ولاية جاد الحق (١٩٧٨ ـ ١٩٨٢م) النشطة والمفعمة بالطابع السياسي، تلتها ولاية عبد اللطيف حمزة (١٩٨٥ ـ ١٩٨٥م) الأكثر انطوائية، ثم بفترة محمد مجاهد (١٩٨٥ ـ ١٩٨٦م) الذي احتجب على نحو شبه كامل، بل لم يكن مُفتيًا للجمهورية بالمعنى الصحيح للكلمة، وضمن جاد الحق ـ بتدشينه سلسلة الفتاوى الإسلامية التي واصل الإشراف عليها ـ وصول فتاوى دار الإفتاء إلى جمهور واسع من القراء، وتحريرها على نحو متناغم مع الإسلام والحياة الحديثة، وعلاوة على ذلك، فإن تحضير تلك الطبعة تطلب توسيع هيئة العاملين بدار الإفتاء، ونطاق تعاونها مع وزارة الأوقاف، والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

وفي لحظة بدأت فيها صحافة إسلامية حرة، ومعارضة إسلامية صاخبة، في مهاجمة الحكومة، وإعلان أن سياساتها غير إسلامية، ظهر جاد الحق

(٦٢) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة، وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج٢٠ ص٧٧٩٨.

(٦٣) انظر على سبيل المثال: السجل ١٠٥ ص٢٨٧ والسجل ١١٣ ص٢٨٥.

كمدافع عن إضفاء الشرعية على الحكومة من جهة، وكناقد مهم لفهم الإسلاميين الراديكاليين للإسلام، ولا عجب - في ضوء ذلك - أن وثقت فيه القيادة المصرية، وأسندت إليه مشيخة الأزهر، أما الأمر المدهش بحق، فهو السماح لمفتي الجمهورية بالانسحاب من هذا الدور العام مرة أخرى، إلا أننا سنرى لاحقًا أن تعيين سيد طنطاوي مُفتيًا للجمهورية يدل بوضوح على أن الحكومة كانت لا تزال تفكر في دور نشط للمفتي، وعندها أصبح المفتي من جديد لأول مرة على مدى قرابة قرن أداة مهمة لصنع سياسة الدولة.

ويجب أن لا يغطي هذا الفارق الكبير على وجود استمرارية معينة في إصرار المفتين على كل المتطلبات المنهجية التقليدية اللازم توفرها في المفتي، واستعدادهم للاستئناس بقرارات مجمع البحوث الإسلامية، (وقرارات المجامع الفقهية الدولية وإن بدرجة أقل)، والطابع المحافظ لفقههم بوجه عام.

الفصل التاسع

دار الإفتاء في عهد سيد طنطاوي (١٩٨٦ ـ ١٩٩٦م)[١]

المبحث الأول

طنطاوي: الرجل ومهمته

ولد سيد طنطاوي في قرية سليم الشرقية بمحافظة سوهاج بصعيد مصر في عام: (١٩٢٩)[٢]، حفظ القرآن بكتاب القرية، قبل دخوله المعهد الأزهري بالإسكندرية في سن السادسة عشرة، وتخرج في كلية أصول الدين بالأزهر عام: (١٩٥٨م)، وحصل عام: (١٩٦٦م) على الدكتوراه في التفسير والحديث، عن أطروحة بعنوان: «بنو إسرائيل في القرآن والسُّنَّة»، وعمل في أوائل الستينيات واعظًا بوزارة الأوقاف، ويقال: إنه درَّسَ بالعراق عدة سنوات[٣].

وظل يدرس بكلية أصول الدين حتى عام: (١٩٧٢م)، حين عين مدرسًا بجامعة أسيوط، واعتبارًا من عام: (١٩٧٦م) صار أستاذًا وعميدًا لها، وفي

(١) نشرت الدراسة التي بين أيدينا قبل نهاية ولاية سيد طنطاوي بدار الإفتاء عام: (١٩٩٦م) ـ المترجم.

(٢) انظر سيرته الذاتية في: وزارة الإعلام، الهيئة العامة للاستعلامات، الموسوعة القومية للشخصيات المصرية البارزة، القاهرة، (١٩٨٩م)، ص٣١٠، الأهرام ٢٩ أكتوبر (١٩٨٩م)، والأهرام ويكلي ٢٨ مارس (١٩٩١م). وانظر عرضًا موجزًا لسيرته في:

Skovgaard - Peterson, Jacob, Judicial Opinions in Contemporary Egypt, In: Law and the Islamic World Past and Present, Edited by: Toll and Skovgaard - Peterson, Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1995, PP.123 - 132.

(٣) هذه المعلومة مستقاة من لورا برياني. وسيرة محمد سيد طنطاوي في هذا المرجع مختلفة في عدة نقاط عن سيرته الذاتية في المصادر المصرية الرسمية. انظر:

Bariani, Laura, Intervista al Mufti d, Egitto, shakh Muhammad Sayyid Tantawi, Oriento Moderno n.s. 11, 1 - 6, Jan. - June 1992, PP.135 - 144, P.136.

عام: (١٩٧٨م) انتقل إلى كلية الدراسات الإسلامية والعربية بالأزهر، وعمل لفترات في ليبيا والعراق والسعودية، شأنه شأن كثير من العلماء المصريين في تلك الآونة، ولم يمر وقت يذكر على تعيينه عميدًا لتلك الكلية، حين عين مُفتيًا للجمهورية في ٢٨ أكتوبر (١٩٨٦م)، وهو المنصب الذي ظل فيه حتى مثول هذه الدراسة للنشر(٤).

ولم يكن سيد طنطاوي هو أول مُفتٍ لم يسبق له أن عمل بالمحاكم الشرعية، ولا حتى في المحاكم العادية وحسب، بل إنه لم يدرس بكلية الشريعة أيضًا، وتركزت دراسات طنطاوي على القرآن وأصول الدين والدعوة الإسلامية، وانعكس ذلك على إنتاجه العلمي قبل تعيينه مفتيًا؛ فإلى جانب أطروحته عن بني إسرائيل، فإنه قام في الفترة ما بين عامي: (١٩٧٠ و١٩٨٦م) بتحرير تفسير للقرآن من خمسة عشر مجلدًا، يسمى: «التفسير الوسيط في القرآن الكريم».

ووفق ما قاله طنطاوي نفسه فإن هذا التفسير موجه للمسلم العامي ومكتوب بلغة بسيطة وواضحة، وهو يتضمن بالنسبة لكل آية: سبب النزول، وتفسير الألفاظ، والمعنى الإجمالي، ثم يختم بالأحكام والآداب السلوكية التي يمكن استنباطها منها(٥)، وإلى جانب هذه الدراسات الضخمة، نشر سيد طنطاوي كتابًا عن (الدعاء) في القرآن، ورسائل صغيرة حول السيرة النبوية.

ويلزمنا إضافة بعض التفصيلات الشخصية لتلك السيرة؛ فقد تزوج طنطاوي عام: (١٩٦٠م)، وأنجب ثلاثة أطفال: ابنة طبيبة، وولدين أحدهما يعمل بالبنوك، والثاني بالشرطة، ومعنى هذا أنه ليس ضد عمل المرأة خارج البيت، وهو ما قرره في العديد من الفتاوى والمقابلات، وأكد طنطاوي قيم طبقته الوسطى في مقابلة مع صحيفة الأهالي اليسارية؛ حيث اعترف بأنه يستمع إلى الموسيقى (كلاسيكيات القرن العشرين لأم كلثوم ومحمد عبد الوهاب)، وبأنه رغم جهله الشديد بالفن، فإنه يحب ويقدر الرسم والنحت، ويرى أنهما يرهفان الحس(٦).

---

(٤) توجد نسخة من قرار تعيينه بهذا المنصب في السجل ١٢١ ص٥٠.

(٥) الأهرام ١ نوفمبر (١٩٨٦م) ص٧.

(٦) الأهالي ١٠ يناير (١٩٩٠م).

ولهذا التصريح أهميته؛ ذلك أن وضعية الموسيقى عامة، والنحت بوجه خاص، من بين الأسئلة التي وجهت إلى دار الإفتاء على مدى القرن العشرين، واعتبرها عدد ليس بالقليل من المفتين جديرة بالشجب، وعلاوة على الموسيقى، فإن سيد طنطاوي يحب الشعر العربي، ويخص شعر المتنبي وأحمد شوقي، اللذين هما من بين الشعراء الذين قوبلوا بقدر من المعارضة من معاصريهم من العلماء، وهو يشاهد التلفزيون (وليس البرامج الدينية وحدها)، ولكنه لا وقت لديه لمشاهدة الأفلام، ومع هذا فإن سيد طنطاوي، شخص بالغ الجدية بدليل غزارة إنتاجه العلمي، وردًّا على سؤال حول النماذج التي يراها قدوة له، يقول طنطاوي، إنه لا يعرف منهم غير واحد هو سلفه محمد عبده، ويضيف: «أنا تلميذ محمد عبده»(٧).

وكالعادة، لا تفصح الصحف ولا دار الإفتاء عن سبب اختيار سيد طنطاوي مُفتيًا للديار المصرية، إلا أن الراجح أن الحكومة رغبت في إنهاء الفترة التي كانت بدون مفتي للجمهورية، ووقع اختيارها على شخص، ليس مواليًا لها فحسب، بل راغب أيضًا في لعب دور نشط في مناهضة التطرف الإسلامي، وفي إقناع المصريين في مجموعهم بأن الحكومة القائمة ليست غير إسلامية.

والسؤال: هل يمتلك سيد طنطاوي ما يتطلبه القيام بمثل هذه المهمة من مؤهلات؟

ربما تكون الإجابة على هذا السؤال بالإيجاب؛ فقد عمل الرجل عميدًا؛ فاكتسب خبرة في قيادة مؤسسة دينية، وأثبت كفاءة في منصبه؛ بحيث لم يكن الغموض يكتنف اختياره، زد على ذلك، أن التفسير العظيم الذي ألفه دليل على همته ورغبته في السبق بين العلماء، ويعطيه سمعة بين جموع الشعب المصري.

ثم إن تمرسه بدراسة أصول الدين والدعوة أمور يمكن اعتبارها مناسبة لشخص من المرتقب أن يخوض معارك أيديولوجية ومناظرات عقدية، أكثر منها لدى شخص حاصل على دراسات فنية فقهية في كلية الشريعة، ويبدو

---

(٧) الأهالي ١٠ يناير (١٩٩٠م).

على أقل تقدير أن الحكومة كانت تعي أنها باختياره لهذا المنصب، لن يكون لديها موظف وفني شرعي من طراز حمزة، وأنها كانت سعيدة بذلك، ويتعزز ذلك بحقيقة أنه قد سبق لطنطاوي أن نشر مقالات قصيرة تدين الإرهاب وتصفه بأنه غير إسلامي، تمامًا كما فعل جاد الحق من قبله، وما لم يفعله حمزة على الإطلاق(٨).

وحقيقة الأمر، أن كتابًا واحدًا كان من الممكن اعتباره عقبة أمام تعيين طنطاوي مُفتًا؛ ألا وهو رسالته الموسومة (بنو إسرائيل في القرآن والسُّنَّة). إلا أن مراقبًا تشككًا قد يقول: إن ذلك الكتاب ألفه عالم طيع العريكة، من طراز تريده الحكومة، ومشكلة هذا الكتاب أنه عبر لدى نشره عام ١٩٦٦م عن موقف الحكومة من إسرائيل ومن اليهود، ولكن الحكومة غيرت موقفها بشكل جذري بعد ذلك.

وهذا الكتاب هجوم ضارٍ على كل ما هو يهودي، وهو ببيانه أن علاقة اليهود بالنبي في المدينة كانت بالغة السوء، يفسر الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المتعلقة باليهود على أنها أحكام عامة تنطبق على اليهود في القرن العشرين.

ويصدر طنطاوي الكتاب باقتباس مطول من بنيامين فرانكلين عن خطر اليهود، ويقرر في المقدمة أنه قد كتب الكثير باللغة العربية عن اليهود من وجهة نظر سياسية أو اجتماعية أو تاريخية، إلا أنه لم يكتب عنهم غير النذر اليسير من وجهة النظر الدينية، وهذا أمر يرثى له؛ لأنه (من بين الأدلة على صدق القرآن الكريم أن نلاحظ أن ما ورد به عن خصال اليهود تنطبق عليهم في كل زمان ومكان، ولا يزيد مرور الزمن تلك الخصال إلا مزيدًا من الرسوخ، وهدفي الأساسي من اختيار موضوع رسالتي «بنو إسرائيل في القرآن والسُّنَّة» هو أن أبين للشباب المسلم بوجه خاص، وللنابهين والمنصفين من الناس بوجه عام ـ: شؤون بني إسرائيل وتاريخهم وأخلاقياتهم وافتراءاتهم وأفعلهم المشينة، مستعينًا ـ في بيان هذا كله ـ بما

(٨) انظر على سبيل المثال: الأهرام ٣٠ نوفمبر (١٩٨٤م) بعنوان «الإسلام يرفض القتال والإرهاب»، والأهرام ٧ مارس (١٩٨٦م) ص١٥ بعنوان: «الإسلام يحارب كل ما يهدد أمن الناس».

ورد بالقرآن الكريم وبالسُّنَّة النبوية المطهرة، وفي تاريخهم الحقيقي)[٩].

ومعنى هذا: أن تلك الرسالة بيان مطول حول اليهود كما وصفهم القرآن والسُّنَّة النبوية، مع التأكيد من آن لآخر على أن تلك الصورة سارية بذات الدرجة في العصر الحالي، أما خاتمة الرسالة، فقد خصصها للصهيونية وفلسطين، والإيمان الذي سيكفل عودة الأراضي المقدسة إلى المسلمين في نهاية المطاف، ومن العسير للغاية بحق تصور سلام مع إسرائيل فيما لو أخذت تحذيرات القرآن ضد اليهود بحرفيتها.

ولم يتردد سيد طنطاوي في شجب فكرة إبرام سلام مع إسرائيل، ووصفها بأنها حرام، ولم تكن النظرة إلى هذا الموضوع على هذا النحو، بالأمر غير المعتاد في الخطاب الرسمي عام: (١٩٦٦م)، وإن كانت أسطورة الصراع قد بلغت غاية مداها في تلك الرسالة، فالطرح المقدم فيه قريب من رؤية وخطاب الإخوان المسلمين منذ الأربعينيات، ومن منظور وخطاب الجماعات الإسلامية في السبعينيات والثمانينيات، ولا غرابة - في ضوء ذلك - أن الطبعة الثالثة منها صدرت عن دار الزهراء للنشر والتوزيع المرتبطة بالإخوان المسلمين، إلا أن البون بات شاسعًا بين تلك الرسالة وبين الخط الرسمي بعد كامب ديفيد؛ حيث تسعى الحكومة إلى نبذ كراهية إسرائيل، وتصوير اليهود على ضوء أقل أسطورية.

وربما كان من الممكن بالتالي أن يمثل تصلب سيد طنطاوي المعلن ضد إسرائيل - قضية سياسية، حتى على الرغم من إسراعه إلى إعلان تأييده لاتفاقية كامب ديفيد[١٠]، وأرسلت السفارة الإسرائيلية مذكرة إلى وزارة الشؤون الخارجية المصرية، تعرب فيها عن القلق، ونشرت الأسبوعية الإسلامية (النور) عرضًا للكتاب لدى نشر الطبعة الثالثة منه[١١]، ومع ذلك،

---

(٩) محمد سيد طنطاوي، بنو إسرائيل في القرآن والسُّنَّة، القاهرة: الزهراء، (١٩٨٧م)، الطبعة الثالثة، ص١١.

(١٠) انظر على سبيل المثال: الأهرام ١٦ إبريل (١٩٨٧م) ص٨، الأهرام ٢٢ مارس (١٩٨٩م) ص٨.

(١١) النور ٢٥ نوفمبر (١٩٨٧م)، ونشرت هذه المجلة مقتطفات غطت صفحة كاملة تحت عنوان «قراءة في كتاب المفتي الذي أثار حنق إسرائيل: القرآن الكريم يحذرنا من بني إسرائيل، ويؤكد أنهم لا يحترمون أبدًا عهدًا ولا ميثاقًا».

فإن طنطاوي صار بعد الفتوى سيئة السمعة التي أصدرها عن شهادات الاستثمار في سبتمبر (١٩٨٩م)، هدفًا رئيسًا لهجوم الصحافة والحركة الإسلامية، وتواتر بعد ذلك التاريخ استخفافها به، لتغييره لموقفه السابق - بل إنها أصدرت على ما يبدو طبعة غير شرعية من كتابه: (بنو إسرائيل) بغية إرباكه[١٢].

ذلكم هو الرجل الذي تولى منصب مفتي الجمهورية في أواخر عام: (١٩٨٦م)، فماذا كانت خططه بالنسبة لدار الإفتاء؟ تمامًا كما حدث مع جاد الحق، أجرت صحيفة الأهرام مقابلة مع سيد طنطاوي بعد أربعة أيام من تعيينه، وسألته عن رؤيته لدار الإفتاء، وأجاب بأنها ستركز من الآن فصاعدًا على الفتاوى ذات الأهمية بالنسبة للشعب المصري، والتي تشمل محاولة توحيد بداية شهور السَّنة الهجرية؛ لكي يبدأ رمضان - على سبيل المثال - في نفس التوقيت في كل ربوع العالم العربي، وثمة موضوعات أخرى يتعين بحث مدى شرعيتها؛ من بينها: إدخال تقنيات طبية جديدة، ومختلف الممارسات الاقتصادية؛ مثل: شهادات الاستثمار، وهذه كلها موضوعات جرت مناقشتها بين الفقهاء في مصر وخارجها على مدى السبعينيات والثمانينيات، دون التوصل بعد إلى اتفاق ملموس.

وأعرب طنطاوي عن تفاؤله الكبير بخصوص إمكانية التعاون مع هيئات إصدار الفتوى الأخرى الدولية والمحلية، وتوقع عقد اجتماعات أسبوعية مع لجنة الفتوى بالأزهر، ورأى أن من الممكن أن يتمازجا، ولم يتوقع حدوث اختلاف، وحتى لو حدث خلاف، فإنه سيكون محدودًا بمسائل هامشية محل اجتهاد، وردًّا على سؤال حول تفاقم التطرف في أوساط الشباب، قال طنطاوي: إن التطرف يتغذى على كتب تسيء تفسير تعاليم الإسلام، ولن تدخر دار الإفتاء وُسعًا في تصحيح سوء الفهم الناجم عن ذلك، وأخيرًا: قال طنطاوي: إنه لا يستملح فكرة انتخاب المفتي؛ لأن ذلك سيقود إلى الشللية والتنافس بين العلماء[١٣].

---

(١٢) نشرت صحيفة الأهالي يوم ٦ نوفمبر (١٩٩١م) أن قوات الأمن في طنطا صادرت خمسة آلاف نسخة غير قانونية من كتاب (بنو إسرائيل في القرآن والسُّنَّة).

(١٣) الأهرام: ١/ ١١/ ١٩٨٦م، ص٧.

واللافت للنظر في هذه المقابلة هو تشابهها مع خطط جاد الحق؛ فهي تركز مرة أخرى على الفتاوى الطبية، والاقتصادية، وتحديد بداية ونهاية شهور السنة الهجرية، مع التنبؤ بأنها ستكون هي الموضوعات التي سيوليها جل جهده، وقد صدقت تلك النبؤة تمامًا بالنسبة لطنطاوي؛ بل قدر لما أصدره من فتاوى حول تلك الموضوعات أن يسبب له متاعب بدرجة أكبر مما كان يتوقع.

المبحث الثاني

طنطاوي في العمل

كان طنطاوي مُفتيًا نشطًا على نحو غير عادي، وبوسعنا بالتالي ـ على عكس من سبقوه من المفتين ـ أن نتتبع أعماله بقدر كبير من التفصيل، ولم تعد مصادرنا قاصرة على سجلات دار الإفتاء؛ فبوسعنا أن نتتبع تصريحاته وأفعاله في الصحافة المصرية على نحو شبه يومي.

ويمثل هذا في حقيقة الأمر تطورًا حديثًا ملموسًا في دور مفتي الجمهورية؛ فإذا كان المفتي في مصر على الدوام شخصية عامة إلى حد ما، فإن هذا المفتي يبزهم جميعًا في تلك الصفة، ومن الشواهد على ذلك عدد مرات الإحالة إلى طنطاوي في كشاف الأهرام؛ ففي حين يبلغ عدد مرات الإحالة إلى عبد اللطيف حمزة اثنتي عشرة مرة خلال قرابة أربع سنوات أمضاها في منصب مفتي الجمهورية، فإن عدد الإحالات إلى طنطاوي تربو على المائتين خلال السنوات الأربع الأولى من: (١٩٨٧م) حتى: (١٩٩٠م)، وهذا في صحيفة الأهرام وحدها، وفضلًا عن ذلك، فإنه برز في كل عدد تقريبًا من صحف المعارضة الإسلامية منذ عام: (١٩٨٩م)، ويتيح ذلك فرصة لنا لمتابعة أنشطة هذا المفتي، ووضع العديد من فتاويه في سياقها؛ مما يثري قيمتها كمصادر للتاريخ القانوني الإسلامي لمصر المعاصرة.

والسؤال الآن: ما الصورةُ التي يمكن للمرء الخروج بها عن عمله، من الصحافة المصرية؟

من السهل ـ بادئ ذي بدء ـ التمييز بين عدة أنماط في حياة هذا المفتي:

وأولها: النمط السنوي: إلقاء محاضرات في معسكرات الشباب

بالإسكندرية في الصيف، والحديث مع الدعاة المبتعثين الجدد في أكتوبر، والاحتفال بنصر أكتوبر وما شاكل ذلك.

وثانيها: النمط السنوي للتقويم الهجري: مقالات وخطب بمناسبة المولد النبوي والحج، وبالأخص في رمضان؛ حيث يبرز يوميًا بالدعاء والفتاوى.

وثالثها: حملات التوعية ضد التطرف:

ففي كل عام يمضي طنطاوي ووزير الأوقاف محمد علي محجوب عدة أسابيع في جولة بالوجه القبلي، ويتحدثان في مؤتمرات عامة للشباب حول مخاطر التطرف وأخطائه، وحول الإسلام باعتباره دين التسامح والوسطية، وفي أواخر الثمانينيات تم تنظيم لقاءات خاصة مع شباب الجماعات الراديكالية، بثت أحيانًا متلفزة[١٤]، وتوقفت تلك المناظرات قرابة عام: (١٩٩٠م)، وذلك حسبما تقوله صحافة الإسلاميين؛ لبراعة الشبان المتطرفين في الدفاع عن قضيتهم.

وارتبط انشغال طنطاوي بمحاربة الإرهاب بانخراطه في شؤون اجتماعية أخرى وثيقة الصلة بمحاربة المخدرات وبالدفاع عن تنظيم الأسرة، ودأب طنطاوي على تكرار فتاويه باستمرار عن المخدرات والتطرف، على نحو يعكس بوضوح التزامه الشخصي بمحاربة تلك الشرور الاجتماعية بسلطة الدين، ومن نافلة القول أن هذا كان يحظى بالمباركة والتغطية الكاملة في الصحف المصرية شبه الرسمية.

ومن المعالم الأخرى المتواترة في برنامج المفتي: نشر كتب (حول قضايا اقتصادية بالأساس، وسنتطرق لبعضها لاحقًا)، والقيام بجولات منتظمة بالخارج؛ لحضور مؤتمرات أو للزيارة[١٥].

ومن مؤشرات عرفان الحكومة له بالجميل، ذلك المبنى الجديد لدار

---

(١٤) انظر الأهرام، أيام ٣، ١٠، ١٧ يونيو (١٩٨٧م)، ٩/ ٧/ ١٩٨٨م ص٨.

(١٥) من بين الأماكن التي زارها المفتي: الإمارات العربية المتحدة (١٩٨٧م) والسنغال (١٩٨٨م) وقطر والكويت (١٩٨٨و١٩٩١م)، والعراق (١٩٨٨م)، وتونس (١٩٨٨م) والجزائر (١٩٨٩ و١٩٩٠م)، والبحرين (١٩٩٠م)، والعربية السعودية (١٩٨٩و ١٩٩٠ و١٩٩١و ١٩٩٣م)، وفرنسا والولايات المتحدة (١٩٨٩م)، والمغرب (١٩٩٢م)، والمملكة المتحدة (١٩٩٣م).

الإفتاء الذي افتتح في عام: (١٩٩١م)، ويذكر أن تشييد ذلك المبنى بدأ عام: (١٩٨٨م) عقب اجتماع بين الرئيس مبارك وطنطاوي، أعرب فيه مبارك عن استعداده لمؤازرة دار الإفتاء بكل السبل الممكنة، بينما أكد طنطاوي من جهة أخرى، على التزامه بالاستجابة للأحداث الدينية والاجتماعية والاقتصادية الجارية[١٦].

ومبنى دار الإفتاء الجديد مبنى منيف من أربعة أدوار مصمم على طراز إسلامي، يعلو على الأزهر، بحي الدراسة، مزود بمكاتب ومكتبة جيدة التجهيز، وقاعة من طابقين للمؤتمرات والاحتفالات (بها مطابخ وغرفة وسائل إعلام وغرف للمترجمين ولكبار الزوار)، والعديد من الغرف الأصغر للتشاور، ومصلى، وغرف للضيوف.

ولاحظت في آخر زيارة قمت بها لدار الإفتاء في نوفمبر (١٩٩٣م)، أن قاعة الاحتفالات تؤجر لحفلات عقد القران عدة مرات يوميًّا، ويتعزز الانطباع الرسمي بأمور من قبيل التدقيق الأمني والسيارات المرسيدس المنتظرة، ومجموعات الموظفين الذين يتسامرون ويحتسون الشاي.

وخطط طنطاوي لاستضافة مؤتمرات دولية بدار الإفتاء الجديدة، وحتى الانتهاء من الدراسة التي بين أيدينا، تم بالفعل عقد ثلاثة مؤتمرات دولية بها:

الأول حول التسوية السلمية للصراعات، وعقد ذلك المؤتمر في أعقاب حرب الخليج عام: (١٩٩١م).

أما **ثالثها** فعقد في فبراير (١٩٩٤م)، وتسبب في فضيحة؛ فقد سمح طنطاوي - عن غير قصد، على حد دعواه - بعقد مؤتمر للاتحاد العالمي للصحة العقلية حول الصحة، شارك فيه وفد إسرائيلي ضم حاخامًا إسرائيليًّا، يقال: إنه ألقى خطابًا أعلن فيه وجوب عودة مصر أرضًا يهودية من جديد، وأصر أعضاء الوفد اليهودي الخمسة عشر على ارتداء القبعات، مما أثار امتعاض العاملين بدار الإفتاء، ورأى صحفيون كبار من أمثال فهمي هويدي أن تلك التظاهرة بمثابة محاولة من الجانب الإسرائيلي؛ لأن يوضح للجميع،

(١٦) الأهرام ٢٩ أغسطس (١٩٨٨م)، ص٨.

أن إسرائيل منخرطة في التعاون مع الهيئات المصرية الرسمية، على مستويات كبيرة[17].

وتجدر الإشارة إلى أن طنطاوي أصدر قرابة (٤٥٠٠) فتوى في الفترة من: (١٩٨٦) حتى: (١٩٩٣م)، بمعدل ثلاث وخمسين فتوى تقريبًا شهريًا[18]، والملاحظ أن (١٢٢٠) فتوى منها فقط عن المواريث، وبذا فإن الغلبة للفتاوى المتنوعة، وفي حين احتاجت دار الإفتاء في الستينيات قرابة أربع سنوات لاستكمال مجلد متنوعات واحد يقع في أربعمائة صفحة، فإن طنطاوي أكمل المجلدين (١٢٨) و(١٢٩) في أقل من عام، ويعكس ذلك - في اعتقادي - حضوره المكثف في وسائل الإعلام الجماهيرية؛ فهو لا يغيب عن عقل أحد حين يكون الناس في شك بخصوص أمور دينية.

وقد يكون من المناسب تقسيم فتاوى طنطاوي نوعين: فتاوى يسيرة، وفتاوى شهيرة.

أما **النوع الأول**، فهو تلك الفتاوى التي يكرر فيها فتاوى سابقيه، أو يصدر فتوى معيارية تمامًا، بخصوص قضية غير خلافية، وهذا النوع هو السواد الأعظم من فتاويه، ويندرج فيه جل فتاوى المواريث، وعدد كبير من فتاوى المتنوعات.

أما **النوع الثاني** فهو الفتاوى التي تعتبر ذات أهمية كبيرة، إما بسبب تأديتها إلى جدل، أو بسبب معالجتها لأمر جديد تمامًا، ويستغرق تحضير بعض هذه الفتاوى شهورًا عديدة، وهذا هو الميدان الذي يتعين على طنطاوي والعاملين معه الكدح فيه لفهم المسألة والتنقيب في المناقشات الفقهية المعاصرة المتعلقة بها، ناهيك عن تحديد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ذات الصلة بها.

ومن بين الفتاوى التي تعالج قضايا جديدة تمامًا، تلك الفتوى الخاصة

---

(١٧) وفقًا لما ذكره مصدر مطلع باتحاد الطلبة المسلمين بجامعة أوهايو (الذي يشغل خدمة بريد أليكتروني لا بأس بها)، أن الأهرام حظر نشر مقالة فهمي هويدي المعنونة (الإسرائيليون في دار الإفتاء)، ولكنها ظهرت بعد فترة وجيزة في صحيفة الخليج الإمارتية، ثم عادت منها إلى مصر حيث نشرت على صفحات صحيفة الشعب المعارضة يوم ١٨ فبراير (١٩٩٤م).

(١٨) السجلات (١٠٥) و(١١٨) و(١١٩)، والسجلات من (١٢١) حتى (١٢٩).

بمسابقات الجمال، التي تستمد أهميتها من معارضتها لحدث شعبي؛ أي: بمسابقة الجمال الإفريقية المعقودة بالقاهرة في يونيو (١٩٩٢م)[١٩]، وتشمل الفتاوى الأخرى المتعلقة بموضوعات جديدة، فتوى عن التلوث، وعدة فتاوى عام: (١٩٨٩م) عن مشروب بريل الخالي من الكحول، المروج له على نطاق واسع آنذاك[٢٠]، وأصدر طنطاوي عدة فتاوى تتعلق بوضع المرأة، وأعطى ـ على النقيض من مخلوف وآخرين ـ فتوى عام: (١٩٩٠م) تجيز للمرأة الترشح في الانتخابات، والعمل بالبرلمان[٢١]، ويتفق طنطاوي مع مجاهد في أن الحجاب هو غطاء الرأس الشرعي الصحيح للمرأة، ولكنه يخالفه في اعتبار النقاب بمثابة إفراط، إلى حد يؤكد معه على الحق في منع المنقبات من دخول الجامعات[٢٢].

وسئل طنطاوي أحيانًا ـ تمامًا كما سئل أسلافه من المفتين ـ عمَّن يحل لهم من أولي الأرحام رؤية امرأة غير ضاربة بخُمُرها على جيوبها، وهل من الجائز أن يصافح الرجل امرأة من غير محارمه؟ وتبدو فتاواه بخصوص مثل تلك المسائل معيارية بكل معنى الكلمة[٢٣].

أما سؤال تطبيق الشريعة، الذي كان أثيرًا عند الإسلاميين في أوائل الثمانينيات، فاختفى تقريبًا، ونادرًا ما سئل طنطاوي عنه، كما أنه لم يصدر فتاوى تتعلق به؛ فقد قال علنًا في عام: (١٩٨٨م): إن «تطبيق الشريعة مسؤولية كل المسلمين، وحين يترسخ طابع الإسلام في نفوس المسلمين، فإن تطبيق الشريعة سيكون أمرًا لا إشكال فيه على الإطلاق»[٢٤]، وهو يقترب بهذا الطرح من رؤى بعض السلفيين الجدد، وأعلن طنطاوي في مناسبات أخرى أن اثنين بالمائة فقط من القوانين التشريعية المصرية يمكن

(١٩) السجل (١٢٧) فتوى رقم (٣٣)، بتاريخ ٧ يونيو (١٩٩٢م).

(٢٠) انظر فتاوى البريل في السجل (١٢٤) فتوى رقم (٢١٦ و٢٢١). ونشرت الفتوى الخاصة بالتلوث، في صحيفة الأهرام، في الصفحة الأولى من عددها الصادر في ٢٧ ديسمبر (١٩٨٦م).

(٢١) السجل (١٢٦) فتوى رقم (٢٢١ و٢٤٢)، بتاريخ ٥ مايو (١٩٩٠م).

(٢٢) الفتوى الخاصة بالحجاب مثبتة بالسجل (١٢٩) برقم (٤٦١) بتاريخ ٢٨ أكتوبر(١٩٩٢م). وانظر الفتوى الخاصة بالنقاب في: الأهرام ٢٨ أكتوبر (١٩٨٧م)، ص٨.

(٢٣) انظر على سبيل المثال: السجل (١٢١) فتاوى أرقام (٩٠ و١٢٣ و١٢٤).

(٢٤) الأهرام ٢٨ فبراير (١٩٨٨م) ص٨. وانظر أيضًا: الأهرام ٩ ديسمبر (١٩٨٨م) ص١٣.

القول بمخالفتها لمبادئ الشريعة الإسلامية[٢٥]، ومع ذلك، فإنه يمكن القول بأن مسألة تطبيق الشريعة لا تزال كامنة وراء كثير من المسائل التي يتعين على المفتي معالجتها.

ومن الممكن النظر إلى سلسلة المقالات المنشورة بالأهرام عام: (١٩٨٨م)، حول أحكام القرآن، على أنها بمثابة محاولة للبرهنة على قلة عدد الأوامر القرآنية الواجب على المسلم اتباعها، والضيق النسبي لنطاقها[٢٦].

إلا أن طنطاوي اضطر ذات مرة إلى الإفصاح عن موقفه على نحو أكثر تفصيلًا؛ كان هذا في سبتمبر (١٩٨٨م)؛ حين استدعته محكمة أمن الدولة العليا بصفة شاهد بطلب من الدفاع عن جماعة تدعى (الناجون من النار)، متهمة بمحاولة اغتيال ثلاث شخصيات عامة، وحاول محامي الدفاع الدكتور الإسلامي كامل مندور الضغط على طنطاوي ليعترف بأن الممسكين بزمام السلطة الذين يحلون ما حرم الله (مثل بيع الكحوليات واستهلاكها، والفائدة على القروض) ليسوا في عداد المؤمنين، وجزاؤهم بالتالي هو القتل، ولو شهد المفتي بذلك، لبرأت ساحة المتهمين، بيد أن طنطاوي اختار موقفًا وسطًا؛ حيث سلم بوجود قوانين في مصر تتعارض مع الشريعة، وبوجوب إقامة الحدود في مصر، إلا أنه أكد على وجوب أن يتم ذلك بالتدريج، وقال: «إن مصر ليس في حالة كفر»، وعلى البرلمان تشريع قوانين البلاد، وقدمت صحافة الإسلاميين أقواله هذه على أنها داعمة لموقف الإسلاميين، وغير مريحة بالمرة لحكام مصر[٢٧].

إلا أن أهم فتاوى أصدرها طنطاوي هي تلك المتعلقة بمجالات الطب، والاقتصاد، ومسألة تقرير بداية ونهاية شهور السنة الهجرية، وبالأخص شهر رمضان؛ فتلك المسائل بالغة التعقيد، ومحل جدل حامي الوطيس بين العلماء في مصر وخارجها، من جهة، ولها - من جهة ثانية - أبعاد سياسية؛ مما جعلها هي قطب الرحى في الهجوم عليه.

---

(٢٥) الأهرام ٢٣ مارس (١٩٩٠م)، ص١.

(٢٦) الأهرام ٢٧ و٢٩ إبريل، و٢ و٥ مايو (١٩٨٨م).

(٢٧) راجع ما كتبه أحمد السيوفي في: لواء الإسلام، لسان حال الإخوان المسلمين، في أكتوبر (١٩٨٨م) ص٢٠ - ٢٣.

ولأغراض البيان، قررت معالجة الفتاوى المتعلقة بموضوعات الطب والاقتصاد كدراسات حالة منفصلة بالفصلين العاشر والحادي عشر، فدراسة الحالة الخاصة بشهادات الاستثمار، ونظيرتها الخاصة بجراحة التحول الجنسي - لا تغطيان مجالين أساسيين من عمل طنطاوي وحسب، بل هما نموذجان لتفسير الفتاوى المعاصرة في سياقها.

وسأعود إلى عمل طنطاوي هذه المرة على نحو ما هو معالج بالصحافة المصرية؛ بغية بيان فحوى التسلسل الزمني لفتاويه فترة وجوده بدار الإفتاء، وترتيبًا على ذلك، سوف أناقش منهجه في تقديم الفتاوى.

فمن الممكن تتبع أعمال طنطاوي في دار الإفتاء عبر تتبع تغطيتها بوسائل الإعلام الجماهيرية، وميزة ذلك النهج أنه يبين أي الفتاوى اعتبرت مثيرة للجدل لحظة صدورها:

فقد ساد الهدوء العامين: (١٩٨٦) و(١٩٨٧م) بالنسبة لطنطاوي، الذي شرع في البحث عن حل لمشكلة تقرير أوائل ونهاية الشهور القمرية، وقام بجولات برفقة وزير الأوقاف محجوب، وأدلى بتصريحات قليلة عن الإرهاب.

وأهم فتوى له في هذين العامين هي تلك الخاصة بجواز نقل الأعضاء؛ تأسيسًا على أن الضرر الذي يلحق بجثمان المتوفى يسير فيما لو قورن بذلك الذي يقع على جسد الحي، لو لم يتم النقل، ولم تكن هذه أول فتوى له عن نقل الأعضاء، وبينما يجمع هو وغيره من المفتين على نحو قاطع على تحريم بيع الأعضاء، فإن أسئلة كثيرة أخرى أثيرت حول أي الأعضاء يمكن نقلها؟ وفي ظل أية ظروف؟ ويرى بعض العلماء أنه طالما أن الشخص لا يملك جسده، الذي هو ملك لله، فإنه من الإثم التصرف في أجزاء منه؛ أسوة بكون الانتحار إثمًا، وفي المقابل أفتى في صيف (١٩٨٧م) بأنه يجوز في الأحوال الطارئة الاستفادة من أعضاء من جثامين الموتى، حتى دون إذن أقاربهم[(٢٨)].

أما أهم فتوى له عن نقل الأعضاء فهي التي قدمها إلى لجنة برلمانية في

(٢٨) الأهرام ١٣ يوليو (١٩٨٧م) ص١.

٢٣ يناير (١٩٨٩م)، يجيز فيها نقل الأعضاء من الحي ومن الميت، ولكنه يحرم بيعها[(٢٩)].

وذاع صيت طنطاوي بحق في عام: (١٩٨٨م)؛ حيث نشر فيه سلسلة مقالات بالأهرام حول أحكام القرآن، وشارك في مؤتمر شهير عن المرأة في مايو، وأدان الفظائع التي ارتكبت في موسم الحج بمكة في الأعوام السابقة، حيث لقى بضع مئات من الأفراد حتفهم في صدامات بين الحجاج الإيرانيين وقوات الأمن السعودية[(٣٠)]، وحضر في سبتمبر بصفة شاهد محاكمة متهمين من جماعة (الناجون من النار)، كما سلف القول، وأصدر بالاشتراك مع شيخ الأزهر بيانًا يوضح أنهما لم يُسمَح لهما بالاستماع إلى أقوال الإرهابيين الشبان[(٣١)].

ومن بين الفتاوى المهمة التي أصدرها في ذلك العام ـ فتواه التي تجيز تنظيم الأسرة[(٣٢)]، ومعروف أن الفتاوى التي تجيز تنظيم الأسرة غدت بمثابة قاعدة معيارية في دار الإفتاء منذ الثلاثينيات[(٣٣)]، وكان صدور فتاوى من هذا القبيل في الخمسينيات والستينيات أمرًا مألوفًا، لا يثير جدلًا يذكر، أما فتوى طنطاوي بخصوص تحديد النسل، فجاءت في وقت، انشغل فيه الرأى العام المصري بشدة بالتضخم السكاني، وأدلى فيها الرئيس مبارك بالعديد من

---

(٢٩) الأهرام ٢٤ يناير (١٩٨٩م) ص١. ونص الفتوى بكامله وارد ضمن: محمد سيد طنطاوي، الفتاوى الشرعية، القاهرة: مؤسسة الأهرام، ١٩٨٩م، ص٤١ ـ ٥١.

(٣٠) انظر: الأهرام ٨ و١٥ و٢٢ يوليو. والفتوى الخاصة بالحج منشورة ضمن: محمد سيد طنطاوي، الفتاوى الشرعية، القاهرة: مؤسسة الأهرام، (١٩٨٩م)، ص١٦٦ ـ ١٩١.

(٣١) انظر: سيد ياسين، التقرير الاستراتيجي العربي، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، (١٩٨٨م)، ص٥٦٥.

(٣٢) انظر: الأهرام ١٩ أغسطس ص٨، ٢٦ أغسطس ص١٣. وانظر نص فتوى طنطاوي حول تنظيم الأسرة في: محمد سيد طنطاوي، الفتاوى الشرعية، القاهرة: مؤسسة الأهرام، (١٩٨٩م)، ص٧٥ ـ ١٠٠.

(٣٣) انظر: فتوى من هذا القبيل أصدرها عبد المجيد سليم، وما أثارته من لغط لدى صدورها في:

Muslim World 27, 1937, P.466.

وتعود أولى المطالبات بتحديد النسل إلى عام (١٩٣٧م)، لدى كشف إحصاء سكاني أن تعداد الشعب المصري قد بلغ ١٥,٩ مليون نسمة، ويبدو أن دار الإفتاء اهتمت من أوائل عهدها، بهذه القضية. انظر: عبد العظيم المطعني، أزمة الفتاوى المعاصرة، لواء الإسلام، ٤٣، ٥ أغسطس، (١٩٨٨م)، ص٢٤ ـ ٢٦.

التصريحات بخصوصه، وأثنى الجميع على حصافة تلك الفتوى، باستثناء جريدة الشعب الناطقة باسم حزب العمل، وجماعة الإخوان المسلمين؛ التي هاجمت المفتي واتهمته بالحيدة عن طريق الإسلام، نافية أن يكون التضخم السكاني هو سبب مشكلات مصر الاقتصادية(٣٤).

وفي عام: (١٩٨٨م) نشرت صحيفة الأهرام وحدها قرابة اثنين وخمسين مقالًا بقلم طنطاوي أو عنه، بعضها يمجده، كما كالت له مجلات أخرى؛ مثل «أكتوبر» المديح على نحو مماثل(٣٥)، وشهد ذلك العام نفسه بداية نشر مقالات نقدية ضد المفتي بالصحافة الإسلامية، تصدَّرها الهجوم سالف الذكر بصحيفة الشعب، وهجمات أخرى في مجلة النور(٣٦).

وآخر فتوى صادرة عام: (١٩٨٨م) نود الإشارة إليها، هي تلك الصادرة في ديسمبر، التي تحرم ضريبة الأيلولة وسندات الملكية(٣٧)، والمَعْلَم الفارق لهذه الفتوى هو أنها ضد سياسة الحكومة، وجاء في تعليق لأحمد بهجت عليها في صحيفة الأهرام، أن مفتي الجمهورية أدان قانونًا يجب إلغاؤه لتعارضه مع الشريعة؛ ومن ثم: مع الدستور، وفي نفس الوقت مثلت تلك الفتوى قطيعة مع الصمت والانصياع التقليدي من جانب العلماء، الذي قوض حجيتهم؛ خاصة لدى الشباب المسلم(٣٨)، وأشير بالبنان إلى هذه الفتوى مرارًا، على أنها هي أهم فتوى مضادة للحكومة أصدرها طنطاوي(٣٩).

---

(٣٤) انظر موجزًا لهذا الجدل في: سيد ياسين، التقرير الاستراتيجي العربي، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، (١٩٨٨م)، ص٥٦٢.

(٣٥) انظر المقابلة المطولة التي أجرتها معه مجلة أكتوبر المنشورة بعددها الصادر في أول مايو (١٩٨٨م).

(٣٦) النور ١٥ يونيو، و٢٦ أكتوبر، ١٩ نوفمبر (١٩٨٨م).

(٣٧) الأهرام ١٠ سبتمبر ص١. وراجع ما دار حولها من جدل في: الأهرام ١١ و١٥ و١٧ و٢٤ سبتمبر، وهذه الفتوى منشورة في: محمد سيد طنطاوي، الفتاوى الشرعية، القاهرة: مؤسسة الأهرام، (١٩٨٩م)، ص١٠١ ـ ١٠٩. وهي صادرة بتاريخ ٨ ديسمبر (١٩٨٨م).

(٣٨) الأهرام ١١ ديسمبر (١٩٨٨م)، ص٢.

(٣٩) يعدد مجدي شندي المعروف بنقده اللاذع لطنطاوي، في عام: (١٩٩٠م)، أربع فتاوى له مضادة للحكومة: إعلان حرمة الاحتفال برأس السنة، وإعلان أن الدخل المحصل من تأجير شقق الأوقاف يعتبر شكلًا من أشكال الربا، وإعلان حرمة التأمين، وإعلان حرمة ضريبة الأيلولة. انظر: مجدي شندي، محاكمات مفتي مصر، القاهرة: الإنسان للنشر، (١٩٩٠م)، ص١٧.

وفي عام: (١٩٨٩م) كان لطنطاوي حضور أكبر بالصحافة المصرية[٤٠]، وبدأ المفتي ذلك العام بإعلانه في الثاني من يناير وجوب معاقبة تجار المخدرات بالإعدام؛ لأنهم يدمرون حياة الشباب المسلم، وكرر تلك الفتوى في مناسبات عديدة في الشهور التالية[٤١]، وتساوت معها في التكرار فتاواه الخاصة بتنظيم النسل ونقل الأعضاء[٤٢].

ومن أهم القضايا السياسية التي علق طنطاوي عليها: قضيتا: سلمان رشدي وتحرير طابا[٤٣]، وسمح طنطاوي لمستمعيه في اجتماعات عديدة بالخروج بانطباع بأن فتوى مهمة ستصدر في القريب العاجل بخصوص الربا وشهادات الاستثمار[٤٤].

وفي الثامن من سبتمبر نشرت الفتوى الخاصة بشهادات الاستثمار، وتسببت في ضجة في الدوائر الإسلامية، على النحو المبين لاحقًا في دراسة الحالة المتعلقة بها، واحتدم جدل رهيب حولها خلال سبتمبر وأكتوبر ونوفمبر وديسمبر، في كافة وسائل الإعلام المصرية تقريبًا، ونشر طنطاوي نفسه في ديسمبر دفاعًا عن فتواه[٤٥]، وسنعود لتسليط الضوء على أجزاء من هذا الجدل لتعلقه بقضايا مهمة تخص الإفتاء ومكانة مفتي الجمهورية في مصر، وواصل طنطاوي عمله على النحو المعتاد؛ بالقيام بجولتين أساسيتين في المحافظات المصرية، ودعا في فتوى غير عادية في نوفمبر إلى حظر كامل للمشروبات الكحولية في مصر[٤٦]، وثمة ما يغري بتفسير هذه الفتوى على أنها بمثابة محاولة منه لإقناع الشعب المصري بمصداقيته الإسلامية في حومة حملة مكثفة ضده.

ومع بداية عام: (١٩٩٠م)، وصل الجدل بخصوص فتوى شهادات

---

(٤٠) بلغ عدد المقالات المنشورة بالأهرام بقلم طنطاوي أو عنه (٦٥) مقالة عام: (١٩٨٩م).

(٤١) الأهرام ٢ يناير (١٩٨٨م)، ص٢.

(٤٢) انظر: الأهرام ٢٤ يناير ص١، ٧ فبراير ص٨، ٩ فبراير ص٦، ٢٦ مارس ص٨.

(٤٣) انظر: الأهرام ٢٢ مارس ص٨، حيث أهاب طنطاوي بالضمير العالمي محاكمة سلمان رشدي، وأعلن أن فتوى آية الله خوميني معيبة من وجوه عديدة.

(٤٤) الأهرام ٦ أغسطس ص٨ و٢٥ أغسطس ص٨.

(٤٥) الأهرام ٨ ديسمبر (١٩٨٩م)، ص١٥.

(٤٦) الأهرام ٢٠ نوفمبر (١٩٨٩م)، ص١٠.

الاستثمار إلى البرلمان؛ حيث انتقده مأمون الهضيبي الناطق باسم نواب الإخوان المسلمين، واصفًا إياه بأنه «ظل» لوزير الأوقاف(٤٧)، ومن التطورات المهمة الأخرى، دعوة المفتي كبار علماء الفلك لاجتماع لمناقشة دور الحسابات الفلكية في استطلاع أهلة الشهور(٤٨)، وظلت هاتان المسألتان في بؤرة اهتمام وسائل الإعلام طيلة الشهور الأولى من عام: (١٩٩٠م).

ومع اندلاع أزمة الخليج في أغسطس (١٩٩٠م)، حضر طنطاوي وكبار علماء آخرون من عدة دول، مؤتمرًا نظمته رابطة العالم الإسلامي في مكة بخصوص الأبعاد الإسلامية للغزو العراقي للكويت، ووجود قوات أمريكية وأوروبية في العربية السعودية(٤٩)، وانخرط طنطاوي إلى حد كبير في تعبئة الجهد الحربي لصالح مصر وحلفائها؛ فقد أعلن بالفعل قبل مغادرته القاهرة، أنه من المشروع تمامًا طلب العون من غير المسلمين(٥٠).

وحضرت تلك الفتوى في أواخر أغسطس (١٩٩٠م)، وانتهي من إعدادها في ٨ سبتمبر، قبيل مغادرته متوجهًا إلى مكة مباشرة، وتم نشرها في كتيب على الفور لاحقًا، ويقع هذا الكتيب في اثنتين وسبعين صفحة، وينتهي بمناشدة عاطفية لكل العرب لعقد اجتماع لكل المفتين الرسميين العرب برعاية جامعة الدول العربية: «ليعلنوا حكم الشريعة الإسلامية في أحداث الخليج، في هذا الوقت الذي يكثر فيه من يفتون على غير علم، ويفترون على الله الكذب، ضد رأيهم الصائب»(٥١)، ويذكرنا هذا برأي مخلوف وجاد الحق، ولكنه كان غير معهود حتى ذلك الحين بالنسبة لطنطاوي، وتكرر ذكر مسألة وجود عدد متزايد ممن يفتون بغير معرفة كافية مرارًا أثناء أزمة الخليج(٥٢)، ويعكس هذا حقيقة تأييد العديد من الإسلاميين للموقف العراقي

(٤٧) الأهرام ٣٠ يناير ص٨. انظر: دراسة حالة شهادات الاستثمار بالفصل العاشر.

(٤٨) الأهرام ٥ يناير ص٨. انظر: دراسة الحالة الخاصة باستطلاع الهلال.

(٤٩) الأهرام ٩ سبتمبر (١٩٩١م)، ص٨. وانظر عرضًا مفصلًا لفاعليات المؤتمر في: أخبار العالم الإسلامي، المجلد ١١٨٣، ١٧ سبتمبر (١٩٩٠م).

(٥٠) الأهرام ٧ سبتمبر (١٩٩٠م) ص٨. انظر حول هذا الموضوع:
Peters, Rudolph, Islam and Colonialism, The Hague: Mouton, 1979, PP.25 - 26.

(٥١) محمد سيد طنطاوي، الحكم الشرعي في أحداث الخليج، القاهرة: دار الإفتاء المصرية، (١٩٩٠م)، ص٧٢.

(٥٢) انظر: الأهرام، ٢٨ أكتوبر، ص٧.

أثناء الحرب، وموافقتهم على الدعاوى العراقية، بأن طلب المعونة من غير المسلمين بموضع شديد القرب من مكة، يرقى لمقام الهرطقة، وعلى الرغم من أن ذلك كان موقف أقلية في مصر، تم إخراسها في بداية الأزمة، فإن إسلاميين أكثر راديكالية جهروا به، وسمع خلال حملة الانتخابات البرلمانية في نوفمبر (١٩٩٠م)، وترددت جماعة الإخوان المسلمين (التي قاطعت الانتخابات) في البداية، ولكنها انحازت على نحو مطرد في نهاية المطاف إلى صف العراق، وهاجمت صحافة التحالف الإسلامي: طنطاوي والعلماء الآخرين الذين شاركوا في مؤتمر مكة، واتهمتهم بأنهم يمدون الولايات المتحدة بستارة دخان إسلامية، لتكتسب موطئ قدم في جزيرة العرب، في وقت يعاني فيه المسلمون من الفرقة[٥٣].

واستمر هذا الانشغال المكثف بأزمة وحرب الخليج في عام: (١٩٩١م)، فلم يكتف طنطاوي بالوعظ ضد العراق في مناسبات عديدة؛ بل أعرب أيضًا عن تأييده للقوات المصرية المغادرة للمرابطة في العربية السعودية[٥٤]، ونشر في رمضان ـ الذي هو شهر ينشغل فيه المفتي على الدوام ـ ما يزيد على أربعين مقالًا، يمتدح في كثير منها السياسات المصرية الحكيمة خلال الأزمة، وعقد ـ كما سلفت الإشارة ـ مؤتمرًا حول أزمة الخليج، والتسوية السلمية للصراعات بمقر دار الإفتاء في نوفمبر[٥٥].

وفي مايو (١٩٩١م)، نشر طنطاوي سلسلة مقالات يدافع فيها عن فتوى شهادات الاستثمار، ويناقش الشأن المصرفي بوجه أعم، وتم تجميع تلك السلسلة في كتيب، ونشرت عدة مرات في مجلة الأهرام الاقتصادي الأسبوعية[٥٦]، وأصدر ـ إلى جانب هذه الفتوى ـ بيانًا يعلن فيه حرمة إنفاق أموال المسلمين بالخارج، وتلك حجة معيارية لتيار الوسط اليساري المصري؛ كما عبر عنها البعض في مجلة الأهرام الاقتصادي، ممن هم ضد سياسة الانفتاح الاقتصادي الحكومية (المعلنة)، والمؤسسات المالية

---

(٥٣) انظر عرضًا للصحافة الإسلامية أثناء حرب الخليج، في: سيد ياسين، التقرير الاستراتيجي العربي، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، (١٩٨٨م)، ص٤٣٥ ـ ٤٣٦.

(٥٤) الأهرام ٢٥ و٢٧ يناير، ٧ و٨ فبراير (١٩٩١م)، ص٨ بكاملها.

(٥٥) الأهرام ويكلي، ١٤ نوفمبر، (١٩٩١م).

(٥٦) الأهرام، ٢٦ ـ ٢٩ مايو «الحرام والحلال في البنوك والمال».

الإسلامية، بدعوى أن كلتيهما لا تحبذان الاستثمار في الإنتاج المصري، وانبرى المفتي للرد عليهم، وكالعادة آزره على الصفحة الدينية بالأهرام الصحفي الكبير رجب البنا؛ الذي وصف كيف نجحت المصارف الإسلامية في إقناع الجهلة أن طنطاوي سعي بفتواه إلى تحليل الربا[٥٧]، وفي ديسمبر نشر طنطاوي دفاعًا آخر عن فتواه بخصوص شهادات الاستثمار[٥٨].

وفي يونيو ترأس طنطاوي بعثة الحج، وزار الكويت في أغسطس، وقوبل في البلدين بالترحاب بوصفه صديقًا عظيمًا، وفي أغسطس رشحته جامعة حلوان لجائزة الملك فيصل[٥٩]، وبالمثل أفادت الصحافة المصرية في أكتوبر أن صحيفة الصنداي تايمز الإنجليزية وصفته بأنه: «أحد القادة الدينيين في العالم»[٦٠].

ووقف طنطاوي بثبات وهمة إلى جانب الحلفاء من البداية، مدافعًا عن المملكة العربية السعودية، ضد اتهامات الإسلاميين الراديكاليين لها بالعمل ضد شريعة الإسلام، إلا أنه يتعين ملاحظة أن طنطاوي أبدى صداقته للسعوديين أيضًا قبل حرب الخليج، مما حدا بالملك فهد إلى إرسال برقية شكر عقب إدانته لأعمال الشغب التي وقعت في موسم الحج عام: (١٩٨٩م)[٦١]، وحين قام الحجاج الإيرانيون بمظاهرات سياسية بموسم الحج عام: (١٩٩٣م)، أعلن طنطاوي مجددًا إدانته لها؛ بوصفها محاولة لتسيس شعائر ينبغي تأديتها بكل وقار، بوجه خالص لله تعالى، وقال: إنها تفريقية، في حين أن وجهة الحج هي التوحيد[٦٢].

أما الفتوى الجديدة الوحيدة لطنطاوي المنشورة بالصحف المصرية عام: (١٩٩١م)، فتتعلق بجواز بناء مقابر عامة للموتى مجهولي الهوية[٦٣].

---

(٥٧) الأهرام، ٢ يونيو (١٩٩١م)، ص٧.

(٥٨) الأهرام، ٢٦ و٢٩ ديسمبر (١٩٩١م)، ص٣، ص٧.

(٥٩) الأهرام، ٢٨ أغسطس (١٩٩١م)، ص٨. وفي عام: (١٩٩٣م) صدرت مقترحات مماثلة عن كل من جامعة المنوفية (الأهرام ١ يناير ١٩٩٣م)، وجامعة عين شمس (الأهرام ٥ مايو ١٩٩٣م).

(٦٠) الأهرام، ٢٥ أكتوبر (١٩٩١م)، ص١٣.

(٦١) الأهرام، ١٤ سبتمبر (١٩٨٩م)، ص٨.

(٦٢) الأخبار، ١٤ يونيو (١٩٩٣م)، ص٤.

(٦٣) الأهرام، ٩ ديسمبر (١٩٩١م)، ص١.

وظلت الصدارة في التغطية الصحفية لأنشطة مفتي الجمهورية عام: (١٩٩٢م)، لفتاويه الخاصة بنقل الأعضاء ـ خاصة نقل القلب ـ واستطلاع أهلة الشهور، إلا أن ذلك العام شهد صدور فتاوى جديدة، ومن أهم ما يلفت النظر هنا موقف المفتي من مشروعات قوانين خاصة بتحرير إيجار الأراضي الزراعية والعقارات؛ فقد شهدت ساحة البرلمان مناقشات حثيثة للعلاقة بين ملاك الأراضي والمستأجرين طيلة ذلك العام، واتفق كثيرون مع الحكومة على وجوب الأخذ بقدر من التحرير للإيجارات الثابتة، خاصة بالنسبة للأرض الزراعية بالريف؛ حيث كان متوسط إيجار الفدان قرابة ثمانين جنيهًا، بينما تبلغ قيمته السوقية حوالي عشرين ألف جنيه؛ مما أدى إلى حزازات شديدة بين الملاك والمستأجرين(٦٤).

وأعرب اليسار المصري وأسبوعيته (الأهالي) عن التخوف من إمكانية استغلال المستأجرين، مع الإشارة إلى العلاقة الوثيقة بين كبار المسؤولين الحكوميين وطبقة ملاك الأراضي، ورأى اليسار المصري أن الإصلاح الزراعي وقوانين تثبيت الإيجار من أعظم إنجازات العهد الناصري، وترتيبًا على ذلك عارض اليساريون مشروع القانون المقترح، إلا أن البرلمان وافق على القانون الجديد في يونيو، ويبدو أن طنطاوي كان واحدًا من بين من انتقدوا القانون القديم، تأسيسًا على عدم جواز سريان عقد الإيجار لأجل غير مسمى؛ حسب أحكام الفقه التقليدي، وفضلًا عن ذلك، فإنه طرح عدة حلول لمشكلة التعويض؛ من بينها: إعطاء المالك المستأجر ثلث أو ربع الأرض المستأجرة(٦٥).

ومن التطورات الجديدة الأخرى في عام: (١٩٩٢م)، التعاون الوثيق بين طنطاوي والبابا شنوده، الزعيم الديني للأقباط المصريين؛ فقد شكلت شخصيات مسيحية وإسلامية بارزة في ذلك العام مجلسًا للوحدة الوطنية؛

---

(٦٤) مساحة الفدان تساوي ٤٢٠٠,٨٣٢ متر مربع.

(٦٥) انظر مقابلة مع طنطاوي منشورة بالأهرام في ١٨ يونيو (١٩٩٢م)، وانظر عرضًا للحوار الذي دار بالبرلمان وبالصحافة حول العلاقة بين المالك والمستأجر في: سيد ياسين، التقرير الاستراتيجي العربي، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، (١٩٩٢م)، ص٢٨٢، ص٢٨٤، ص٣٦٦ ـ ٣٦٨، وطرح طنطاوي الحل المشار إليه في مقابلة مع مجلة المصور. انظر: المصور ١٠ يوليو (١٩٩٣م)، ص١٧.

للوقوف صفًا واحدًا في محاربة التطرف والإرهاب[٦٦]، وحينما قتل متطرفون مسلمون خمسة عشر مسيحيًّا في ديروط بصعيد مصر في مايو (١٩٩٢م)، أصدر طنطاوي فتوى تدين التطرف ضد المسيحيين وتعتبره خطيئة[٦٧].

وفي الشهور الأخيرة من ذلك العام تفاقم الإرهاب الإسلامي، وتكثفت معه إدانات طنطاوي له، وفي سبتمبر شن إرهابيون سلسلة من الهجمات على العديد من مراكز الشرطة، مما دفع المفتي إلى إصدار فتوى يعلن فيها أن الهجوم على الممتلكات العامة خيانة وخطيئة.

واعتبار من نوفمبر شرع إرهابيون إسلاميون ـ بتوجيهات من مفتيهم عمر عبد الرحمٰن الذي كان مقيمًا في نيويورك آنذاك ـ في استهداف السياحة، ورد طنطاوي بإلقاء كلمة بالبرلمان حول (الإسلام والسياحة)، وأصدر العديد من البيانات المُدينة لتلك الهجمات، وقال: إن الإسلام يشجع السياحة، ويفرض على المسلمين حماية السائحين[٦٨]، وانخرطت قوات الأمن المصرية في تلك الآونة في محاربة الإرهابيين الإسلاميين، وأصدر البرلمان في يوليو قانونًا لمكافحة الإرهاب، وسع السلطات الممنوحة للشرطة في التوقيف والاعتقال، ودرجت الشرطة على تمشيط الوجه القبلي بوجه خاص؛ بحثًا عن إرهابيين.

ومن نافلة القول: إن هجوم المفتي المتواصل على الإرهابيين جعله غير محبوب عند الإسلاميين وسوف نتناول لاحقًا الانتقادات الموجهة إلى طنطاوي ودوره، في الصحافة الإسلامية، ومع ذلك فإن من المدهش أن الشرطة عثرت ـ فيما يقال، خلال الاعتقالات التي تلت اغتيال الكاتب

---

(٦٦) الأهرام ٣ و٥ يناير، ٥ فبراير. وأفاد الأهرام في ٣٠ مارس أن طنطاوي ألقى خطابًا في مأدبة إفطار بحضور شنوده.

(٦٧) انظر مقابلة مع طنطاوي منشورة بالأهرام في ١٨ يونيو (١٩٩٢م)، وانظر عرضًا للحوار الذي دار بالبرلمان وبالصحافة حول العلاقة بين المالك والمستأجر في: سيد ياسين، التقرير الاستراتيجي العربي، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، (١٩٩٢م)، ص٢٨٢، ص٢٨٤، ص٣٦٦ ـ ٣٦٨. وطرح طنطاوي الحل المشار إليه في مقابلة مع مجلة المصور. انظر: المصور ١٠ يوليو (١٩٩٣م)، ص١٧.

(٦٨) الأهرام ٢٣ نوفمبر (١٩٩٢م)، ص١١. (البيان الذي ألقاه بالبرلمان)، الأهرام ٢٤ نوفمبر (١٩٩٢م)، ص١٠، ٢٨ و٢٩ نوفمبر.

المعادي للإسلاميين فرج فودة عام: (١٩٩٢م) ـ على (قائمة موت) بحوزة منتمين للجماعة الإسلامية، يحتل اسم طنطاوي مكانًا بارزًا فيها، وعلى الرغم من إمكانية أن تكون تلك القائمة مجرد مكيدة من صنع قوات الأمن، فإن مجرد حقيقة اعتقاد الأمن إمكانية أن يكون هذا مقنعًا للشعب المصري في مجموعه، تجعلها دليلًا على علاقة البغض الشديد بين الراديكاليين الإسلاميين والعلماء الرسميين عامة وطنطاوي بوجه خاص، ولم يُخفِ طنطاوي في تلك المناسبة إحساسه بخيبة الأمل تجاه عدم إدانة الأزهر اغتيال فرج فوده[(٦٩)].

وبعيدًا عن هذا الدور التصادمي، نشر طنطاوي مقالات بعنوان: (الإسلام دين التسامح)، فضلًا عن سلسلة من اثني عشر مقالًا بعنوان: «أدب الحوار في الإسلام»[(٧٠)]، وتشمل التقارير الصحفية المهمة الأخرى: حضور طنطاوي العرض العسكري، وإلقاءه خطابًا بمناسبة (عيد الشهداء)، وبالأخص إعلانه أن شعب مصر والسودان نسيج واحد[(٧١)]، وتلك جميعها أمور تبدو جديرة بأن تكون جزءًا من برنامج وزير؛ بل رئيس، والفتوى الوحيدة غير السياسية التي وردت وسط أربعين مقالة له في الأهرام، في النصف الأول من عام: (١٩٩٣م) ـ: هي فتوى عن الإجهاض (إن جاز اعتبارها غير سياسية)[(٧٢)].

ويبقى بعد أخير من عمل طنطاوي يتعين التطرق إليه بإيجاز، فالحلقة الوحيدة التي تربط بين المفتي والمحاكم المصرية التي ظلت قائمة من بداية القرن العشرين ـ هي تدقيق المفتي في أحكام الإعدام، والتثبت من استحقاق المحكوم عليه لتلك العقوبة بموجب الشريعة الإسلامية[(٧٣)]، وارتفع عدد تلك الأحكام إلى زهاء مائة حكم كل عشر سنوات في الفترة ما بين قيام الثورة وعام: (١٩٨٠م)، وتناقص هذا العدد في الثمانينيات، إلا أن مكافحة

---

(٦٩) انظر: المقابلة التي أجرتها معه مجلة المصور المنشورة بتاريخ ٧ يوليو (١٩٩٣م)، ص١٦ ـ ١٧.

(٧٠) الأهرام ٢٦ فبراير (١٩٩٣م). ونشرت الأهرام مقالات: أدب الحوار في الإسلام، في الفترة من ١٩ يناير حتى ١٤ يونيو (١٩٩٣م).

(٧١) الأهرام ٩، ١٠، ١٢، ١٩، مارس (١٩٩٣م).

(٧٢) صادرة بتاريخ ٣٠ إبريل (١٩٩٣م).

(٧٣) وذلك بموجب المادة ٣٨١ من قانون الإجراءات الجنائية المصري الحالي.

الإسلاميين أدت إلى زيادته بشكل مذهل في التسعينيات؛ ففي عام: (١٩٩٠م) صدر (٧٦) حكم بالإعدام (ولكن حكمين فقط منها تم تنفيذهما)، حسب إحصائيات سجون وزارة الداخلية[(٧٤)].

وفي عام: (١٩٨٥م) نقلت المجلة الفكرية العلمانية روزاليوسف وصفًا للعويل التي سمع في قاعة المحاكم لدى إعلان إحالة أوراق المحكوم عليهم بالإعدام إلى مفتي الجمهورية، تبعته بتوجيه سؤال إلى المفتي عبد اللطيف حمزة عن جدوى هذا الإجراء، إذا كان المفتي يوافق على نحو ثابت على حكم الإعدام الصادر من المحكمة.

ودافع حمزة عن نفسه بذكر حالتين لم يوافق فيهما، وغيرت المحكمة حكمها: أما الحالة الأولى فهي خاصة بقاتلين، لم يحدد تقرير الطب الشرعي أيهما صاحب الضربة المفضية إلى الموت، وأما الحالة الثانية: فهي خاصة بأب قتل أولاده الأربعة، وقرر حمزة عدم جواز أن يكون الابن سببًا في إعدام والده[(٧٥)]، ويمكن القول بأن حمزة قاس ذلك على القيود المفروضة على القصاص في الفقه التقليدي، واعترض عدد غير قليل من الفقهاء المسلمين المعاصرين، على هذه الدفوع، ورأوا أنها غير منصفة، وقد يستغلها المجرمون[(٧٦)].

ولا علم لي عن وجود حالات مماثلة اعترض فيها طنطاوي على أحكام إعدام محالة إليه، وإن كان احتمال ذلك واردًا، وعلى أية حال، فإن المحكمة ليست ملزمة باتباع نصيحته، وقد كان صدور أحكام بالإعدام على إرهابيين إسلاميين أمرًا مألوفًا خلال ولاية طنطاوي بدار الإفتاء، وحث هو نفسُهُ على تطبيق عقوبة الإعدام على جرائم الاتجار بالمخدرات والإرهاب والاغتصاب.

وفي مارس (١٩٩٢م) وقع حدث يؤكد الانطباع الذي عبرت عنه

---

(٧٤) Middle East Times, March 16, 1992, P.14.

(٧٥) روز اليوسف ٦ مايو (١٩٨٥م)، ص٣٠.

(٧٦) Schacht, Josef, Ksas, In: Encyclopedia of Islam 2, vol.5, P.179.

ومن بين العلماء الذين رفضوا تلك الدفوع محمود شلتوت. انظر:

Zebiri, kate, Mahmud Shaltut and Islamic Modernism, Oxford: Charendon Press, 1993, P.90

روزاليوسف؛ من أن إحالة أوراق القضية المحكوم فيها بالإعدام إلى المفتي هو مجرد إجراء شكلي، ويمكن الاستغناء عنه؛ ففي قضية تاجر مخدرات زود أبناء الأثرياء بالهيروين في نادي هليوبوليس الرياضي، نسي القاضي إحالة أوراق القضية إلى المفتي، واكتفى بإعلان الحكم، وطبيعي أن ذلك خطأ إجرائي، وتم نقل القاضي من محكمة شرق القاهرة إلى ديوان وزارة العدل(٧٧).

ومع أن تلك الواقعة قد تكون مجرد خطأ من القاضي، فإنها ربما تعكس إحساسًا في أوساط السلطة القضائية بأن هذا الإجراء بات غير ضروري، وتجاوزه الزمن، وواقع الأمر أن معظم؛ القضايا الخاصة بالإسلاميين تنظر أمام محاكم عسكرية؛ بموجب قانون الطوارئ، وفي يوليو (١٩٩٢م) صدرت قوانين جديدة خاصة بالإرهاب، تسرع إجراءات نظر القضايا أمام محاكم عسكرية، وبالنظر لما يحيط بهذه القوانين من حساسية سياسية بالغة، فإنني لم أستطع معرفة ما إذا كان هذا القانون الجديد قد استبعد استشارة المفتي بوصفها مضيعة للوقت.

وتكشف هذه القراءة لدور طنطاوي في الصحافة المصرية في الفترة من (١٩٨٦) و(١٩٩٣م)، وبالأخص من الأهرام ـ: عن العديد من التوجهات، فلم يبرز طنطاوي في الصحافة المصرية باطراد وحسب؛ بل حدث تغير ملحوظ على الموضوعات التي تناولها خلال تلك الفترة أيضًا.

ففي البداية: كان ظهوره قاصرًا على شهر رمضان والمولد النبوي، وما شاكل ذلك من مناسبات دينية، جرت العادة على أن يطل فيها المفتي على الجماهير، أما لاحقًا، فقد صار طنطاوي شخصية دينية دائمة الحضور، يعلق على القضايا الراهنة من منظور سياسي ديني، وكما رأينا فإن الفتاوى غير السياسية كانت لها الغلبة في البداية، أما في السنوات اللاحقة، فإن تلك الفتاوى غدت نادرة، وتمحورت مناقشات فتاويه على الفتاوى الشهيرة؛ مثل تلك المتعلقة بالمصارف، وبتنظيم النسل، التي كان يكررها.

ويمكننا في المقابل ملاحظة تطور أسلوبه من الإدانات العامة للإرهاب،

---

(٧٧) الأهرام الاقتصادي ١٦ مارس (١٩٩٢م).

إلى التعليق المباشر على أحداث سياسية، وبدأ هذا التطور مع أزمة الخليج، لكنه تزايد عام: (١٩٩٢م) إلى حد إمكانية تتبع الاهتمامات العامة لوسائل الإعلام الجماهيرية المصرية بقراءة فتاوى طنطاوي.

وعلاوة على ذلك: فإن تصريحاته وحضوره المتزايد في الاحتفالات العامة توحي بتعاون أكبر بينه وبين القيادة السياسية، ومما لا شك فيه أن طنطاوي وفَّى بوعده الذي قطعه على نفسه لمبارك في حفل افتتاح مقر دار الإفتاء الجديدة، المتمثل في التعقيب على الأحداث الجارية من منظور ديني.

المبحث الثالث

المفتي واستطلاع الهلال

إعلان بداية شهور السنة الهجرية مهمة جليلة القدر بالنسبة لمفتي الديار المصرية؛ فهي تكفل له حضورًا مُستمرًّا في وسائل الإعلام الجماهيرية، كما أن لها قيمة رمزية؛ فهي تبرهن على الحاجة إلى شخصية وطنية تقرر الشؤون الدينية، للتنسيق بين أعمال المؤمنين، ثم إنها تتيح للمفتي فرصة الظهور على أنه هو المرجعية الإسلامية العليا للأمة بأسرها.

ويراد بـ(ثبوت رؤية الهلال)، الإعلان الرسمي أن شهرًا قمريًّا جديدًا قد بدأ؛ لأن شاهدي عدل قد رأيا الهلال الجديد، وكما سلف بيانه فإن ذلك الإعلان من اختصاص رئيس المحكمة الشرعية العليا وحده، ثم أصبح من عام: (١٩٥٦م) من اختصاص مفتي الجمهورية، وتكشف الفتاوى عن بعض الالتباس بخصوص ما إذا كان من الجائز إعلان ثبوت رؤية الهلال عبر الإذاعة، وبخصوص مدى بعد المكان الذي رؤي فيه الهلال الذي تعتبر الرؤية منه صحيحة[(٧٨)].

إلا أن هناك مسألتين أخريين غير محسومتين، لهما أهمية مباشرة أكبر بالنسبة للمفتين الرسميين، وكلتاهما ناجمة عن توفر معرفة فنية أفضل، تجعل

---

(٧٨) انظر حول هذا الموضوع بوجه عام: دراسة الحالة المعنونة (البرق والهلال) بالفصل الثالث من هذه الدراسة. وانظر نص فتوى بخصوص البث الإذاعي في:
Oriente Moderno, 1959, Pp.325 - 326.

رؤية الهلال بالعين المجردة بالطريقة التقليدية أمرًا تجاوزه الزمن:

- يدعي علماء الفلك أن بوسعهم الآن حساب موقع الهلال بدرجة من الدقة تمكنهم من التنبؤ بالتوقيت الدقيق لظهوره، فهل معنى هذا أن على دار الإفتاء أن تعتمد من الآن فصاعدًا على علماء الفلك بدلًا من ممثليها؟

- هل يجب على الدول الإسلامية، العمل على توحيد التقويم الهجري، رغم اختلاف موعد ظهور الهلال أحيانًا في البلدان المختلفة؛ نظرًا لاختلاف خطوط الطول؟ أم ينبغي أن تستطلع كل دولة الهلال فيها على حدة؟

وكثيرًا ما وجدت دار الإفتاء نفسها أمام مواقف عسيرة؛ ففي يونيو (١٩٥٩م) أبلغ مرصد حلوان، الكائن بجنوب القاهرة، المفتي حسن مأمون أن هلال شهر ذي الحجة سيظهر لمدة خمس دقائق قبل غروب شمس السابع من يونيو، لكنه من المشكوك فيه، إمكانية رؤيته بالعين المجردة، وبعث مأمون بشاهدين إلى المرصد، ولكن واحدًا منهما فقط شهد بأنه رآه، وبذا لم يتوفر الشرط الفقهي الخاص بشهادة شاهدين، واستعلم مأمون عمّا إذا كان الهلال قد رؤي في البلدان المجاورة، فنفت جميعًا رؤيته، فقرر المفتي اعتبار يوم ٧ يونيو مكملًا لشهر ذي القعدة، والثامن من يونيو هو بداية شهر ذي الحجة، إلا أن السفارة السعودية أبلغته بعد عدة أيام أن رؤية الهلال ثبتت في مكة يوم ٧ يونيو؛ فقرر الرجوع عن قراره السابق، وإعلان أن شهر ذي الحجة بدأ في ذلك اليوم، وربما يكون السبب الذي دفعه إلى إحداث هذه البلبلة هو تحاشي مغبة احتفال المسلمين في مكة بالعيد في يوم، واحتفال المسلمين المصريين به في اليوم التالي، ووصل التشوش ذروته مع تقرير كل من السودان ولبنان اللتين كانتا قد حددتا بداية الشهر وفق الإعلان السابق للمفتي المصري، عدم التراجع عنه(٧٩).

وأصدرت دار الإفتاء عدة فتاوى بخصوص هذه المسألة؛ فقد أوضح أحمد هريدي موقفه بالنسبة لقضية استطلاع الهلال، في فتوى بتاريخ ٩ يناير (١٩٦٣م)(٨٠). وتحدث هريدي بحفاوة عن إمكانية تعزيز وحدة كل

---

(٧٩) الأهرام ١٤ يونيو (١٩٥٩م). وهي مقتبسة هنا من:

Oriente Moderno, 1959, pp.385.

(٨٠) السجل ٩٤ رقم ٤٢٥. وهي منشورة ضمن: الفتاوى الإسلامية، المجلد الخامس، =

المسلمين، فيما لو بدأ المسلمون صوم رمضان في توقيت موحد لدى ثبوت رؤية الهلال في أي بلد إسلامي، وقال: إن استطلاع الهلال واجب على الأمة المسلمة كلها؛ ويجب بالتالي أن يتخطى حدود الدول المختلفة[(٨١)]، واتفق معه في هذا الرأي شيخ الأزهر المعاصر له محمود شلتوت، ومن المقطوع به أن كليهما متأثر في ذلك الرأي بنزعة الوحدة العربية القوية في أوائل الستينيات[(٨٢)].

ومرة أخرى جرت مناقشة مشكلة تقرير ثبوت رؤية أهلة الشهور في المؤتمر الثالث لمجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر عام: (١٩٦٦م)، وقرر المجمع:

- لزوم رؤية الهلال بالعين المجردة، ويبلغ خبر الرؤية من شخص إلى آخر، ولا بد من الثقة به، ما لم تكن هناك مبررات لعدم الثقة، والحسابات الفلكية من أهم تلك المبررات، ولكي يكون الصوم واجبًا على الكافة، فإنه يلزم تأكيد الرؤية من جانب أشخاص مكلفين رسميًا بتلك المهمة.

- وجوب إغفال الفروق الجغرافية بين الدول، طالما اشتركت في جزء من الليل.

- يهيب مجمع البحوث الإسلامية بالشعوب والحكومات الإسلامية تعيين هيئات مسؤولة عن استطلاع مطالع الأهلة في أراضيها، ويهيب بتلك الهيئات أن تتعاون مع علماء الفلك، وتوثق العلاقات فيما بينها[(٨٣)].

وفي مقابل هذا الاتفاق بين كبار العلماء على تفضيل توحيد بداية الشهور، فإن معارضوهم رأوا أنها بمثابة تجاهل لفريضة استطلاع أهلة

= ص١٧٤٤ - ١٧٤٨. وصدرت تلك الفتوى بمناسبة اختلاف مماثل بين علماء السعودية والفلبين في فبراير (١٩٦٢م)، حول ثبوت هلال رمضان.

(٨١) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ - ١٩٩٣م)، المجلد الخامس، ص١٧٤٧.

(٨٢) Oriente Moderno, 1959, pp.383.

(٨٣) مجمع البحوث الإسلامية، قرارات وتوصيات المؤتمرات السابقة من الأول إلى السابع، ص٤٥ - ٤٧. وهي مقتبسة هنا من:

Jomier, Jaques, Les Congres de l, Academie des Recherches Islamiques Dependant de l, Azhar, Melanges de l, institute Dominicain des Etudes Orientales au Caire 14, 1980, PP.95 - 148, P.113.

الشهور، فهي توحي بأنه يكفي ورود خبرها ليلتزم بها مسلمون يعيشون على بعد ألوف الأميال.

أما جاد الحق ـ الذي وضع مسألة توحيد أوائل الشهور الهجرية على قمة جدول أعماله، لدى تعيينه مفتيًا للديار المصرية؛ كما رأينا من قبل ـ: فقد أصدر فتوى مطولة حول تلك القضية ردًّا على سؤال من اليمن(٨٤)، وانطلق جاد الحق في فتواه من نقطة الاتفاق على أن رؤية الهلال بالعين المجردة فرض كفاية بالنسبة للأمة الإسلامية، وسلم بوجود بعض اختلاف بخصوص مسافة الاستطلاع التي تعتبر صحيحة، والتي هي في حقيقتها مسألة تحديد حدود الأمة الإسلامية، وبتعبير آخر: هل الدول القومية تشكل أممًا إسلامية منفصلة؟

وخلص جاد الحق ـ بالتنقيب في المذاهب الفقهية (بما فيها المذهبين الشيعي والزيدي) ـ إلى عدم وجود اختلاف جوهري داخل المدارس الفقهية المختلفة، وبتوافق مع قرار مجمع البحوث الإسلامية، مال جاد الحق نفسُهُ إلى توحيد التقويم؛ بغية توحيد الأمة، بمعنى قبول ثبوت الرؤية في موقع قصي؛ إعمالًا لقول النبي ﷺ: «**صوموا لرؤيته**»؛ بتعبير عام غير مشروط.

والنقطة المثيرة بالنسبة لهذه الفتوى أن المسألة أثيرت بخصوص رمضان عام: (١٩٧٩م)، حيث بدأ الصيام في اليمن يوم ٢٣ يوليو، بينما بدأ في مصرفي يوم ٢٤ يوليو (١٩٧٩م)، وعلل جاد الحق قراره باعتبار يوم ٢٣ يوليو مكملًا لشهر شعبان؛ بنفي مرصد حلوان إمكانية رؤية الهلال في اليمن في ذلك اليوم، وأضاف جاد الحق أنه يجب اتباع قول الفلكيين إذا ضمنوا إمكانية رؤية الهلال في يوم الشك، حتى لو كان من غير الممكن رؤيته بسبب الغيوم والضباب وما أشبه(٨٥)، وهكذا أعطى جاد الحق لقول علماء الفلك حجية كبيرة في هذا الشأن.

---

(٨٤) السجل (١٠٥ : ٢٦١)، بتاريخ ٨ أكتوبر (١٩٧٩م). وهذه الفتوى منشورة ضمن: دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، المجلد العشرين، (١٩٩٣م)، ص٧٤٤٥ ـ ٧٤٥٠.

(٨٥) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، المجلد العشرين، (١٩٩٣م)، ص٧٤٤٩.

وحين تولى طنطاوي الإفتاء عام: (١٩٨٦م)، تعارض رأي مجمع البحوث الإسلامية مع قرار للمجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي عام: (١٩٨٤م)، يجيز لهيئات فتوى دولية تقرير بداية الشهور محليًّا؛ بدعوى أن توحيد بداية الشهور لن يوحد الأمة بأي حال[٨٦]، ومن الغريب أن المفتين الوطنيين المصريين كانوا على استعداد للتضحية بالميزة التي يتمتعون بها المتعلقة بتقرير بداية الشهور، والآن تؤكد الهيئة الدولية التي كانت مرشحة لأن تنتقل إليها هذه المهمة الجليلة على بقائها من مسؤولية السلطات القومية، وربما يكون ذلك ثمرة لصراع قوى داخل رابطة العالم الإسلامي، حيث كان الوهابيون لا يزالون يهيمنون على المجمع الفقهي، وأعطوا في هذه المسألة أولوية للقراءة الحرفية للقرآن والسُّنَّة (مؤكدين على لفظة: رؤيته)، وعلى الوسائل المحلية التقليدية لاستطلاع الهلال، بدلًا عن المزيد من التعويل على وسائل الاتصال الحديثة.

ومر إعلان طنطاوي الأول عام: (١٩٨٧م) بدء شهر رمضان بسلاسة؛ حيث لم تكن هناك أية خلافات مع الفلكيين أو مع البلاد المجاورة[٨٧]، وقبل ذلك بأسبوع بين المفتي في فتوى أنه ـ مثل أسلافه ـ يحبذ توحيد بداية ونهاية الصيام، وسيعلن بدء رمضان إذا رؤي الهلال في أي بلد يشترك مع مصر في جزء من الليل[٨٨].

إلا أن الأمر كان أكثر تعقيدًا في عام: (١٩٨٨م)؛ فقد صادف يوم ١٦ مايو يوم الشك، وغاب فيه القمر في لحظة مقاربة للحظة غروب الشمس، واعتمادًا على إفادة الفلكيين بأن الشمس غربت أولًا، أعلن طنطاوي عدم ثبوت الرؤية، وأن الغد مكمل لشهر رمضان، إلا أن بعض الناس سمعوا من الإذاعة السعودية أنه قد ثبتت رؤية الهلال، وأنهوا صيامهم، وامتدح عباس مبروك صاحب العمود الصحفي بالأهرام اعتماد طنطاوي على قول الفلكيين؛ باعتباره خطوة جريئة في عصرنة الإسلام، وقال: «لقد وضع المفتي بهذه الفتوى نهاية لجدل استمر سنوات حول استخدام العلم، الذي أنعم الله به

(٨٦) الأهرام ١٦ يونيو (١٩٨٨م).
(٨٧) الأهرام ٥ مايو (١٩٨٧م)، ص١٢.
(٨٨) الأهرام ٢٨ إبريل (١٩٨٧م).

علينا، لنستعمله في تيسير معاملاتنا في الدين وفي الدنيا»[٨٩].

ويبدو أن طنطاوي لم يسترح لهذا الثناء؛ فبعث برسالة إلى الأهرام؛ يضع فيها النقاط على الحروف، مبينًا أن دار الإفتاء لم تذعن للعلم؛ فالفلك مجرد علم مساعد، ولا يزال المعول عليه هو رؤية اثنين من ممثلي دار الإفتاء للهلال، والقرار النهائي لمفتي الجمهورية؛ تمامًا كما هو الحال بالنسبة لنظرائه في البلدان الأخرى، وقرار دار الإفتاء ملزم في مصر وحدها، إلا أنه أراد التأكيد على أنه لم يحدث حتى الآن خلاف بين ممثلي دار الإفتاء والفلكيين، وليس في ذلك أية مفاجأة بالنسبة له؛ لكونه يؤمن بأنه لا تناقض، في حقيقة الأمر، بين الإسلام والعلم[٩٠].

وحدت تعقيبات عديدة أخرى على تلك الفتوى بطنطاوي إلى إصدار بيان حول منهجية دار الإفتاء في تقرير ثبوت بداية الشهور، ويكشف هذا البيان عن بعض التطور، بالمقارنة بموقفه في السنوات السابقة؛ فقد انتقل طنطاوي إلى تبني موقف وسط بخصوص السؤال الدائم الخاص بـ: هل يجب الصيام في توقيت موحد بالنسبة لكل الدول، (أم في كل دولة على حدة على أساس ثبوت الرؤية فيها)؟ فلأول مرة استدل طنطاوي بقرار المجمع الفقهي وحديث نبوي حول صيام المسلمين في تواريخ مختلفة في المدينة وسوريا، في إعلان أن لدار الإفتاء الحق في أن تقرر ما إذا كانت ستتبع الرؤية المبلغ بها من دول أخرى، أما في داخل مصر، فالكل ملزم باتباع قرار دار الإفتاء، وعلى من اتبعوا الإعلان السعودي، وأفطروا يوم الإثنين الموافق ١٦ مايو صيام يوم تعويضًا عنه، فمن أفتوهم بالفطر لا يعرفون حكم الشريعة[٩١]، ومن الواضح ـ مرة أخرى ـ أن طنطاوي كان يحارب على جبهتين. فهو حريص ـ من جهة ـ على الاستفادة من المتخصصين، مع التأكيد على قاعدة أن القرار الأخير هو لدار الإفتاء، وهو ـ من جهة أخرى ـ يقبل استطلاعات الهلال بالخارج، ولكنه يصر على أن أمر تأكيدها متروك لدار الإفتاء (بالاستعانة بالفلكيين المصريين)، ورغم ذلك: فإنه يسلم عن طيب خاطر،

---

(٨٩) الأهرام ١٨ مايو (١٩٨٨م)، ص٧.

(٩٠) الأهرام ٧ يونيو (١٩٨٨م)، ص٢.

(٩١) الأهرام ١٧ يونيو (١٩٨٨م)، ص١٣.

بوجوب اتباع كافة الدول الإسلامية للرؤية السعودية لهلال شهر ذي الحجة، لتوحيد عيد الأضحى في كل ربوع العالم[٩٢].

وفي حين لم يشهد عام: (١٩٨٩م) أية تعقيدات بخصوص ثبوت رؤية الهلال، فإن خلافات جديدة برزت عام: (١٩٩٠م)؛ فقد بدأ ذلك العام باجتماع مع فلكيين من مرصد حلوان وجامعة القاهرة في دار الإفتاء، وأكد طنطاوي على التطابق التام بين الرؤية الفلكية والمواقع المحسوبة للقمر، وقال: إنه قد آن الأوان لرأب الصدع مع السعوديين[٩٣]، وبعد ذلك بشهرين أعلنت دار الإفتاء وهيئة الأرصاد عن توحيد جهودهما لإعداد تقويم للصيام في رمضان مع إمساكية للعالم العربي كله، وتم بالفعل إنجاز هذا الهدف[٩٤]، ومرة أخرى، أكد طنطاوي على أنه لم يحدث خلاف في أثناء ولايته بدار الإفتاء، بين مندوبيه والمرصد والحواسيب، ومن هنا كان بوسعه أن يعلن يوم ٢٣ مارس (١٩٩٠م) بالصفحة الأولى من جريدة الأهرام أن رمضان ذلك العام سيبدأ يوم الأربعاء ٢٨ مارس في كل أرجاء العالم العربي[٩٥].

ومرة أخرى، انهالت التهاني على هذا (المفتي الحديث) بالصحف الوطنية، واعتبره قراء مجلة أكتوبر لسان حال الحزب الوطني الديموقراطي، في إبريل (١٩٩٠م)، (نجم العام)، وفي تلك الآونة، كان الجدل بشأن شهادات الاستثمار قد دام ستة أشهر؛ مما جعل طنطاوي شخصية ممقوتة إلى حد بعيد في دوائر الإسلاميين، ومما لا شك فيه أن قراء مجلة أكتوبر استغلوا موضوع استطلاع أهلة الشهور كذريعة للإعراب عن تأييدهم لطنطاوي، الذي برز كبديل رسمي لنهج الإسلاميين في تصور دور الإسلام في المجتمع.

إلا أن هذا لم يضع حدًّا للمشكلة؛ ففي عام: (١٩٩٢م) بدأ بعض

---

(٩٢) انظر تأكيده على ذلك في: الأهرام ٢١ و٢٦ يونيو (١٩٨٨م).

(٩٣) الأهرام ٣ مارس (١٩٩٠م).

(٩٤) الأهرام ١٣ مارس (١٩٩٠م). ووفقًا لما نشرته الأهرام يوم ١ ديسمبر (١٩٩١م)، تم إعداد تقويم لعام ١٩٩٢م.

(٩٥) الأهرام ٢٣ مارس (١٩٩٠م)، ص١.

المصريين صيام رمضان يوم الأربعاء ٤ مارس، بينما بدأ السواد الأعظم منهم الصيام يوم الخميس ٥ مارس، بينما بدأ البعض الآخر الصيام يوم الجمعة ٦ مارس، أما من بدأوا الصيام في الرابع من مارس، فقد اتبعوا العربية السعودية، وأما من بدأوا الصيام في اليوم التالي، فقد التزموا بقرار دار الإفتاء، كما أعلنته وسائل الإعلام المصرية، أما من انتظروا حتى يوم الجمعة، فربما فعلوا ذلك لعدم ثقتهم في دار الإفتاء، أو لعدم رغبتهم في اتباع مفتي الجمهورية.

وبالمثل: فإنه في حين أفطر البعض يوم الجمعة ٣ إبريل، صام معظم المصريين ذلك اليوم إلى أن أعلنت دار الإفتاء أن يوم السبت هو أول أيام عيد الفطر، وفي يوم الجمعة استولى إسلاميون بمدينة بني سويف على مسجد الشادر(الذي كان واحدًا من قلاعهم في الماضي، ولكن وزارة الأوقاف ضمته إليها مؤخرًا)، وتحدوا دار الإفتاء، ودعوا الناس إلى المجيء لصلاة العيد، وطالبتهم الشرطة بمغادرة المسجد، وسرعان ما خرج الوضع عن طوق السيطرة، ولقي أربعة إسلاميين حتفهم بالرصاص[٩٦].

ومرة أخرى، أصدر طنطاوي بيانًا يصف منهجية دار الإفتاء، مدافعًا عن حقها في تقرير الأخذ بالتقارير الواردة من الخارج من عدمه، وقال: إنه اقترح على الحكومة السعودية أن تنشئ مرصدًا فلكيًا حديثًا في مكة أو في المدينة المنورة؛ ليتبعه كل المسلمين، وفي معرض مناقشته للصعوبات التي واجهها في ذلك العام، قال طنطاوي: إن لدى دار الإفتاء مجالس معاونة في أسوان، وقنا، ومطروح، والوادي الجديد، وجنوب سيناء، يتكون كل منها من خمسة رجال: ثلاثة علماء وفلكيين، وفي هذا العام أبلغه محافظ قنا (بالوجه القبلي)، تليفونيًا مساء الرابع من مارس أن المجلس الموجود بقنا رأى الهلال الجديد لمدة أربع دقائق، ولما كان ذلك يتمشى تمامًا مع الحسابات، فإنه أعلن بداية الصوم في كل ربوع مصر اعتبارًا من الخامس من مارس، واختتم طنطاوي بيانه بالتأكيد على أن من صاموا يوم ٤ مارس ارتكبوا إثمًا، وصاموا يومًا من شعبان، ومن أفطروا يوم الجمعة ٣ إبريل، أفطروا قبل أن ينتهي رمضان[٩٧].

---

(٩٦) الوفد ٥ إبريل (١٩٩٢م)، ص٨.

(٩٧) الأهرام ١٣ إبريل (١٩٩٢م)، ص٨.

وعلق حمزة دعبس المحامي (رئيس تحرير مجلة النور الأسبوعية) على بيان طنطاوي[٩٨]، فما أثار حفيظة عباس في بيان طنطاوي ليس مجرد اعتباره مجانبًا للصواب؛ وإنما كونه تأكيدًا متكررًا منه على أن على الناس ببساطة أن يثقوا في دار الإفتاء التي هي وحدها المسؤولة أمام الله، ويقول عباس: إن ذلك يرقى لأن يكون بمثابة إنكار لواجب كل مسلم في تأدية فروض دينه وفقًا للكتاب والسُّنَّة؛ فالمفتي يعلن أنه يتحمل المسؤولية أمام الله، ثم يتبع ذلك بفتوى خاطئة حول ثبوت رؤية الهلال، وموطن الخطأ هذا العام ـ برأي عباس ـ أن السعوديين أعلنوا أولًا ثبوت رؤية الهلال في توقيت تستحيل فيه إمكانية رؤيته؛ وفق حسابات الفلكيين، وأضاف أن هذه هي الحكاية المعتادة للسعوديين الذين ينكرون حقيقة العلم، ويخادعون أنفسهم، وبعدهم جاء طنطاوي ليدعي على غير الحقيقة أنه يعتمد على العلم، وتعتور فتواه ـ في رأي عباس ـ ثلاثة أخطاء:

ـ الهلال رؤي في قنا فحسب، تلك مقولة مشكوك فيه للغاية؛ فبما أن قنا تقع في وسط مصر، فإن احتمال صدق رؤية الهلال فيها كان سيزيد بدرجة كبيرة، فيما لو رؤي في سيناء أو مطروح أو الوادي الجديد.

ـ الذي أبلغ المفتي بثبوت رؤية الهلال بقنا، ليس رئيس المجلس التابع لدار الإفتاء بقنا؛ وإنما محافظ قنا الذي لا علاقة له بهذا الأمر؛ فهو «شاهد بالسماع»[٩٩].

ـ الرؤية لمدة أربع دقائق فقط غير كافية، فعقب غروب الشمس مدة في حدود عشر دقائق، يكون الغسق فيها قويًّا لدرجة لا يمكن معها الثقة في الرؤية؛ من ثم يتعين أن تدوم الرؤية أكثر من عشر دقائق.

ويخلص عباس إلى القول بأن رمضان لم يبدأ لا يوم الرابع ولا الخامس؛ بل يوم الجمعة ٦ مارس (١٩٩٢م)[١٠٠].

---

(٩٨) النور ١٥ إبريل (١٩٩٢م)، ص١.

(٩٩) هذا هو التعبير الوارد بمقالة عباس الثانية المنشورة بتاريخ ٢٢ إبريل (١٩٩٢م)، ص١، ومن الممكن أن يرد المفتي على تلك الحجة بأن خبر المحافظ ليس هو الشهادة ذاتها؛ بل مجرد خبر الرؤية، ويكفي شخص واحد عدل في نقل مثل هذا الخبر. راجع الحالة الدراسية الموسومة (البرق والهلال) بالفصل الثالث من هذه الدراسة.

(١٠٠) النور ١٥ إبريل (١٩٩٢م)، ص١.

وفي العدد التالي من مجلة النور تم نشر رسالة من قارئ من ميت عقبة بالصفحة الأولى، ويقرر ذلك القارئ أن كل من تفسيري طنطاوي وعباس بخصوص رؤية الهلال، تبدو معقولة في ظاهرها، ولكن كل منهما يناقض الآخر، فأيهما نختار؟ويتابع حديثه قائلًا: إنه يختار رأي طنطاوي؛ لكونه هو المفتي الرسمي، فالأمر سيؤول إلى بلبلة، إذا اختار كل فرد أن يصوم على هواه، وانتقد الأسلوب المتغطرس لعباس، وذكره بأنه ليس بوسع كل مسلم أن يكون خبيرًا في كل الشؤون الإسلامية، ودفع ذلك القارئ بأن على المصريين أن يواجهوا حقيقة أن الأمة منقسمة إلى دول مختلفة في توجهاتها وثقافتها السياسية، وأن مصر بحاجة إلى سلطة إسلامية تصنع قرارات لكل المصريين(١٠١).

ويرد عباس على تلك الرسالة، بأنها تمثل اتجاهًا مصريًا معتادًا، معبر عنه في المثل القائل (حطها في رقبة عالم واخرج سالم)، وربما يكون هذا هو ما يريد المفتي منكم أن تفعلوه، ولكن هذا ليس هو الصواب وفق تعاليم القرآن؛ فعلينا أن نتحمل مسؤولية عينية عن كل الشؤون الدينية، وسنحاسب على أعمالنا، وأحكام رؤية الهلال واردة بالقرآن والحديث النبوي، وسلوك المفتي على خلاف معهما؛ كما هو الحال في مسألة الربا (في إشارة إلى شهادات الاستثمار)، ومفتي الديار ليس شخصًا معصومًا؛ بل إنه أصدر العديد من الفتاوى الشاذة، ونحن مطالبون باتباع السلطات الرسمية حينما تأمر بالمعروف وحسبُ، والأهلة لا تتبع الحدود بين الدول، ولا تحترمها، ونحن أيضًا غير ملزمين باتباع تلك الحدود؛ وقد تجاهل المفتي بإصداره تلك الفتوى حول استطلاع الهلال قرار مجمع البحوث الإسلامية تمامًا كما فعل في حالة الشهادات الرأسمالية، ومن الواضح - ترتيبًا على ذلك - أنه ينبغي على المصريين أن لا يتبعوا دار الإفتاء دون مناقشة؛ بل عليهم أن يدققوا في كل حالة في الفتوى الصادرة عنها، ويقرروا صحتها من عدمه(١٠٢).

وتكشف هذه المقالة الأخيرة بمجلة النور، وأحداث (١٩٩٢م)، عن

(١٠١) النور٢٢ إبريل (١٩٩٢م)، ص١.

(١٠٢) النور٢٢ إبريل (١٩٩٢م)، ص١.

محل الرهان في مسألة تقرير ثبوت رؤية الأهلة؛ فقد رأينا العديد من ردود الفعل السياسية تجاه المسألة السياسية الخاصة بالتقويم الوطني في مقابل التقويم الدولي، ومسألة التحديث ودور العلم (المراصد الفلكية، ونقل الأخبار من بعد، وأجهزة الحاسوب) في مقابل الطريقة التقليدية المتعلقة برؤية الهلال بالعين المجردة، ومع ذلك، فإن مسألة شرعية المفتي، والتعريف الرسمي للإسلام ـ تحركت في تلك السنوات الأخيرة إلى موقع الصدارة في الحوار؛ فها هو طنطاوي يناضل من أجل الدفاع عن سلطته، ويستغل مسألة استطلاع الهلال في التحدث باسم الإسلام بوسائل الإعلام، واضطر الإسلاميون ـ سواء في بني سويف أو في المقالات الصحفية ـ إلى تحدي منهجية طنطاوي في مسألة استطلاع الهلال، من أجل التشكيك في أهليته في الخطاب الوطني المتعلق بقضايا أكثر حيوية؛ مثل شهادات الاستثمار؛ فتلك قضية رمزية بحق؛ أن يعجز مفتي الجمهورية والمعارضة الإسلامية عن الاتفاق على ظهور الهلال في السماء.

المبحث الرابع

إفتاء طنطاوي

بوسعنا الآن بعد التطرق لمجريات عمل طنطاوي في دار الإفتاء، وتحليل بعض فتاويه (والتعريج على بعض الحالات الدراسية)، وملاحظة ردود الفعل عليها ـ: أن نتناول موضوع منهاجيته في الإفتاء.

وأول ما يجب ذكره في هذا المقام، أنه في حين عَدَّدَ جاد الحق العديد من الشروط الفقهية للإفتاء، فإن طنطاوي نحى منحى آخر؛ ففتاواه بوجه عام أقصر من نظيرتها الخاصة بجاد الحق، وتقل فيها الإحالات إلى المراجع الفقهية، ومن الجلي أن طنطاوي يحرص بكل فخر على الاقتباس من القرآن والحديث النبوي، ويقف عادة عند هذا الحد، دون أن يشرح على الدوام سبب استشهاده بالآية التي اقتبسها، ولا الوجه الواجب تفسيرها به، ولنا أن نخمن أن الرجل الذي كتب تفسيرًا من خمسة عشر مجلدًا، ولكنه لم يدرس أصول الدين مطلقًا، يستشعر أن ساحته المناسبة هي القرآن والحديث، إلا أن من المقطوع به أيضًا أن ذلك هو جزء من برنامج اجتماعي وسياسي، ويتحدث طنطاوي ـ مثله مثل حمزة، أحيانًا ـ عن أهمية إصدار فتاوى تهم

المصري العادي ويستطيع أن يفهمها، ويذكرنا طنطاوي بمحمد عبده؛ الذي هو مثله الأعلى المعلن؛ بتركيزه على القرآن، وإصراره على حقه في ممارسة الاجتهاد، وتأكيده المصاحب لذلك على أن لا أحد ملزم باتباعه، وعليه أن يقيم الحجة بنفسه.

ومن أوجه التشابه بين طنطاوي ومحمد عبده والسلفيين: القول بأولوية المصلحة العامة، والعديد من المبادئ الأخرى، التي ساقها السلفيون دليلًا على مرونة الإسلام، وطبق طنطاوي في فتاويه الطبية «مبدأ دفع الضرر الأكبر بالضرر الأدنى» وأن الله «لم يخلق داء إلا وخلق له دواء»؛ فقد طبق المبدأ الأول في حالة إنقاذ حياة شخص بزرع عضو، وساق المبدأ الثاني فيما يتعلق بعمليات تغيير النوع(١٠٣)، والمبدأ العام هو: (الضرورات تبيح المحظورات).

ومعنى ذلك: أن طنطاوي يتفق مع السلفيين في التأكيد على أن أحكام الإسلام مبادئ ينبغي دراستها وتطبيقها، على نحو يتمشى ومنطق العصر، وينبغي أن لا ننسى أبدًا التأكيد القرآني على يسر الإسلام، واستحضار قول الله تعالى في سورة البقرة: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

ولا غرابة في تبني طنطاوي لمبدأ أخذ المصلحة العامة في الاعتبار؛ فذاك هو المنطق المعياري المعتاد في فتاوى دار الإفتاء، أما السؤال المهم ـ الذي يمكن من خلاله رصد سمات شخصية المفتي ـ فيدور حول تصوره للمصلحة العامة:

فبوسعنا أن نلمس في فتاوى الدكتور طنطاوي اهتمامًا بالغًا بحماية الفقراء والضعفاء في المجتمع المصري، ومن الأمثلة الواضحة على ذلك: فتاويه حول التأمين على مسؤولية الطرف الثالث للأطباء، عام: (١٩٨٩م)؛ فبعد إعلانه أن ذلك التأمين غير إسلامي بسبب عنصر المقامرة المتضمن في

(١٠٣) راجع: الفصل الحادي عشر.

التأمين، تلقى طنطاوي رسالة من نقابة الأطباء تبين المبادئ التي يقوم عليها هذا النوع من التأمين، وتؤكد أنه سيضمن حصول المصابين على تعويض، وبعد ذلك بثلاثة أسابيع أصدر فتوى جديدة تجيزه(١٠٤).

ويكشف الكثير من فتاويه الاقتصادية عن الشك في القطاع الخاص، والمؤازرة لدور الدولة في تنظيم وضبط الاقتصاد؛ فالمسؤولية عن صالح الفقراء تقع على كاهل الدولة بالأساس، ويبدو أن طنطاوي يعد، في هذا المجال، مثالًا جيدًا لما سماه أوليفر روي «الدمقرطة الاجتماعية» للمفكرين الإسلاميين(١٠٥).

إلا أنه يتعين ملاحظة أن طنطاوي، عارض القانون الخاص بأبدية العقد المبرم بين المالك والمستأجر، عام: (١٩٩٢م)، وحينما سئل: أليس هذا القانون في صالح الفقراء؟ أجاب بقوله: «أنا أتبع الشريعة، والشريعة عادلة، والمالك لم يعامل بإنصاف»(١٠٦).

وليس من قبيل المصادفة أن احتفى به الأهرام الاقتصادي بوجه عام، وأعاد نشر كتابه عن المصارف؛ فجريدة الأهرام الاقتصادي تريد الإصلاح الاقتصادي، ولكن ببطء، ودون تصفية القطاع العام المصري بكامله، ومما أقلقها بشدة، إمكانية عدم استطاعة الفقراء في المجتمع المصري تحمل المشقة الناجمة عن تخفيض الدعم، ورأت ـ كما الإسلاميين ـ أن الضائقة الاقتصادية المصرية ترجع في جانب كبير منها إلى الفساد، وهروب رأس المال إلى الخارج، وكان طنطاوي على وفاق كبير مع تلك النزعة الناصرية المخففة(١٠٧).

وثمة ملمح آخر، يشترك فيه طنطاوي مع محمد عبده؛ هو التأكيد على النزعة الروحية والانفتاح العقلي؛ فقد نشر طنطاوي كتابًا عن الدعاء، ودأب على القول بأنه يستشعر أنه مسؤول أمام الله وحده، ويسلم طنطاوي بأن كثيرًا

---

(١٠٤) الفتاوى غير المنشورة، السجل (١١٨) رقم (١٢٣) (١٤/ ٥/ ١٩٨٩) و١٣١ (١٥/ ٨/ ١٩٨٩م). انظر دراسة الحالة الخاصة بـ «الدين والمخاطرة» الفصل الثاني عشر.

(١٠٥) Roy, Olivier, L, echec de L, Islam politique, Paris, Seuil / Esprit, 1992, PP102 - 137.

(١٠٦) المصور، ١٠ يوليو (١٩٩٣م)، ص١٧.

(١٠٧) يتضح ذلك أيضًا في دراسة الحالة الخاصة بشهادات الاستثمار بالفصل العاشر.

من الموضوعات في عصرنا، يستحيل على عالم قاصر على التعليم العادي، أن يعالجها على نحو مرضي.

ومن ثم فإنه اتخذ خطوة جريئة في فتواه حول شهادات الاستثمار؛ بتضمينها مقابلة بينه وبين مدير بنك حول طبيعة تلك الشهادات، ورأينا بالمثل التعاون الوثيق بين دار الإفتاء والفلكيين في مسألة استطلاع أهلة الشهور، إلا أنه أصر على وجوب عدم ترك أمر اتخاذ تلك القرارات للخبراء؛ فهم يستشارون، ولكنه هو الذي يعاير معلوماتهم بأحكام الشريعة.

ويؤشر ذلك على توسيع لفكرة محمد عبده الخاصة بالخدمة العامة القديمة؛ المتمثلة في وجوب خدمة المفتي للشعب في عمومه؛ بأن يكون خبيرًا شرعيًّا يقدم فتاوى حول مجريات الحياة اليومية، وطنطاوي قام بهذا الدور في قضايا كثيرة، إلا أنه بدا في قضايا أخر مساويًا في جهله بها في الأصل لغيره، ولكنه يتلمس الإجابة على الأسئلة المثارة من منظور إسلامي؛ عبر استشارة الخبراء المتخصصين فيها، وهو - بهذه الطريقة - يقوم بدور الممثل العام للمسلمين العاديين غير السياسيين، فقيرهم وغنيهم، الذين لا يتوفر لديهم الوقت ولا الوسائل ولا المعرفة الفقهية الكفيلة بمعالجة تلك الأمور بأنفسهم، وهو بذلك بمثابة الضمير الإسلامي للشعب المصري، ومرد ذلك على وجه التحديد: أن المفتي - بوصفه ضمير للأمة - لا يستطيع فرض قراراته على الآخرين، كل ما بوسعه هو أن يعرفهم بها، وهو مسؤول أمام الله وحده.

المبحث الخامس

الجدل حول دار الإفتاء

كما تبين لنا فيما سلف، فإن الإخوان المسلمين، والإسلاميين بكل أطيافهم - انتقدوا العلماء الرسميين، ودمغوهم بالخنوع للدولة، على الأقل منذ العقد الثاني من القرن العشرين، وربما لا ترجع كثافة ذلك النقد إلى الفتاوى التي أصدروها، بقدر ما تعود إلى القوة السياسية لموقف الإسلاميين، وحالة الرقابة على المطبوعات في مصر؛ ففي حين أسف المسلمون داخل مصر وخارجها لتأميم الأزهر في عامي: (١٩٦١)

و(١٩٦٢م)، فإن الوضع السياسي في مصر جعل من العسير إبداء اعتراضات قوية في الداخل، ولما كانت اللبرلة السياسية في السبعينيات والثمانينيات قد أتاحت الفرصة لدرجة أكبر من حرية التعبير، والتنظيم السياسي، فإن الهجوم على العلماء الرسميين بات ضاريًا، ووصل عدم الرضا عن العلماء الرسميين ذروته عام: (١٩٧٩م)، حين وافق كل من الأزهر والمفتي على اتفاقيات كامب ديفيد.

ولم يسفر تعيين طنطاوي مفتيًا للجمهورية في البداية عن رد فعل يذكر في دوائر الإسلاميين؛ فهم لم يكونوا يتوقعون الكثير من مفتي الجمهورية، ولديهم ـ على أية حال ـ مرجعياتهم الخاصة بهم، وعلى الرغم من الإعراب عن بعض النقد لجولاته المستمرة المناهضة للإرهاب، فإن من الأمور الكاشفة، أنه لم يرد له ذكر بالمرة في مقالة بمجلة الإخوان المسلمين: لواء الإسلام، في عددها الصادر في أغسطس (١٩٨٨م) بعنوان: «أزمة الفتوى المعاصرة».

أما فتاواه التي نالت القسط الأوفر من الاستهجان، فهي تلك الخاصة باتفاقية كامب ديفيد، وتحديد النسل، وبالأخص دعوى بعض العلماء بإمكانية الاستغناء عن الحدود، وانتقد الأستاذ الأزهري: عبد العظيم المطعني تأميم الأزهر، واستدعى فتاوى سابقة مضادة لليهود، وعزل العلماء الخديوي توفيق عام: (١٨٨١م) كنماذج لاستقامة العلماء في الماضي(١٠٨).

وبعد ذلك بعام أصدر طنطاوي فتوى شهادات الاستثمار، وعندها وصفه ناقدوه بأنه هو أكثر العلماء الرسميين خنوعًا، وكتب عبد العظيم المطعني في مقال بعنوان: «انحطاط الفتوى والعودة إلى ربا الجاهلية»، يقول: «ارتكبت دار الإفتاء جريمة بحق الشريعة، لا سابقة لها على مدى التاريخ، فيما لو استثنينا جرم كمال أتاتورك حين أقصى شرع الله والإسلام بوجه عام عن الحياة، مستسلمًا لما اختطه له أعداء الإسلام من اليهود وغيرهم، وجرم دار الإفتاء ليس أقل وقاحة وإثارة للاشمئزاز من صنيع صنم تركيا، كما ينعته

---

(١٠٨) لواء الإسلام، أغسطس (١٩٨٨م)، ص٢٤ ـ ٢٦، لا يملك المراقب الخارجي إلا أن تلك الفتاوى كانت متمشية لحظة صدورها مع المعطيات السياسية القائمة، تمامًا كما هو الحال بالنسبة للفتاوى المتعلقة بكامب ديفيد عام (١٩٧٩م).

بعض بني جلدته»[١٠٩].

ورأى الإسلاميون أن طنطاوي أحل الفائدة على القروض، رغم أنها بحكم القرآن ربًا، ولم يكترث بالإجماع بين العلماء المعاصرين في مصر، وفي هيئات دولية إسلامية علمية؛ مثل مجمع البحوث الإسلامية، والمجمعين الفقهيين التابعين لكل من رابطة العالم الإسلامي، ومنظمة المؤتمر الإسلامي، وخالف ـ علاوة على ذلك ـ فتاوى أسلافه من المفتين بدار الإفتاء؛ بل خالف فتوى له هو نفسه أصدرها قبل ذلك بستة أشهر.

وتعرض شخص طنطاوي للنقد بطرق عديدة، وركز البعض على أن هذا المفتي بوجه خاص يميل إلى إجازة ما سبق له أن حرمه، وتحريم ما سبق له إباحته، وكثيرًا ما يخلط بين ما قرأه وما يقوله هو، وقال عبد الوهاب فايد في معرض بيانه لهذا التقلب: إن برنامج سفريات طنطاوي الواسع المدى «ينهك حتى ابن بطوطه»[١١٠]، وأشار صلاح أبو إسماعيل إلى حقيقة أن طنطاوي لم يدرس بكلية الشريعة، وإنما تخرج في كلية أصول الدين، وخلص؛ من رصد المقررات الشرعية بكلية أصول الدين، إلى أنها لا تلبي متطلبات إعداد مجتهد، وقصارى القول أن غاية التعليم الذي حصل عليه طنطاوى لم تكن إعداده لممارسة الاجتهاد، وقدم أبو إسماعيل بذلك تعريفًا محددًا بدرجة كبيرة لمفهوم الاجتهاد من منظور إسلامي يعيش في أواخر القرن العشرين[١١١].

ولباب الأمر ـ حسب الناقدين ـ هو اعتماد مفتي الديار الكامل على الدولة، ومن ثم على الحكومة؛ فسيد طنطاوي موظف رسمي، يقوم بما يطلب منه القيام به، ومصالح الحكومة جلية في حالة فتوى مثل شهادات الاستثمار، وأكد كل النقاد على وجوب كفالة استقلال وضعية المفتي اقتصاديًا وسياسيًا.

---

(١٠٩) عبد العظيم المطعني، انحطاط الفتوى والعودة إلى ربا الجاهلية، لواء الإسلام، نوفمبر (١٩٨٩م)، ص١٦ ـ ١٧.

(١١٠) محمد عبد الوهاب فريد، ماذا بعد البلية التي أحدثها مفتي الديار؟ الاعتصام، نوفمبر (١٩٨٩م)، ص٢٢ ـ ٣٠، ص٢٦. وابن بطوطه هو أشهر رحالة عربي في العصور الوسطى، جاب العالم من المغرب إلى الصين.

(١١١) صلاح أبو إسماعيل، ومن الفتاوى الطنطاوية ما يذهل ويفز، الأعتصام، أكتوبر، (١٩٨٩م)، ص٢٢ ـ ٢٧، ص٢٣.

وكتب مجدي شندي، في كتابه الخاص بالفتوى، يقول: «الإفتاء واحد من علوم القضاء، ولا بد أن تكفل الحصانة للشخص الذي يمارسه، على نحو يجعله على ثقة من أن فتاويه لن يكون لها عواقب إيجابية أو سلبية، على وضعه الخاص وعلى الوظيفة التي يقوم بها، وعندها فقط يستطيع استلهام روح الشريعة، والعمل لوجه الله تعالى وحده، ولن يتحقق ذلك إلا إذا صار شغل منصب مفتي الديار بالانتخاب من بين علماء مصر، ولم يعد للحاكم إلا أن يوافق على قرارهم ويؤازره؛ حتى يكون بيد من عهدوا بهذا المنصب إليه أن يحرموه منه ثانية، ومن شأن هذا الترتيب أن يحل مشكلة كون الحاكم شخصًا واحدًا قابلًا للتأثر بأهوائه؛ فالعلماء جماعة، وإذا نسيت جماعة منهم شيئًا، فإن الأخرى ستتذكره.

ويشير شندي إلى أنه من سخريات القدر أن العالم الإسلامي محظوظ بحكام منتخبين بـ٩٩,٩٩٩ ٪ من أصوات الناخبين، مما يجعلهم على يقين بأن ما يفعلونه هو الصواب، ومع ذلك فإن أحدًا ليس معصومًا، وحين يتجاهل هؤلاء الحكام في ظل سلطتهم المطلقة القرآن، فإنهم يصيرون، في نهاية المطاف أسوأ نوع من الحكام، ويختتم بما يشير بكل جلاء إلى الحجج السلفية للعلماء الرسميين بالتأكيد على ضرورة استقلال الإفتاء[١١٢]؛ بالنأي به عن رغبات الحكام ونوازعهم ونزواتهم، باتجاه الطمأنينة؛ فلا بد أن يتجنب من يتولى الإفتاء التحايل أو تفسير كتاب الله وفق الأهواء والحاجات، وعلى العكس: يجب أن يبين ما هو فرض وما هو حرام.

ومعنى ذلك أن شندي يرى أنه إذا تم كفالة دور أكثر استقلالًا لمفتي الديار، وإذا انتخبه العلماء، وصار بوسعهم حمله على الاستقالة، فإن كل شيء سيغدو على ما يرام.

وألَّف علي السالوس ـ أستاذ الشريعة بقطر ـ كتابًا آخر حول الفتوى، بمبادرة من الأزهر[١١٣]، وأقل ما يمكن قوله أن السالوس مساو لشندي في درجة نقده للفتوى ولطنطاوي، إلا أنه يتفق معه في تشخيص الداء، ويختلف

(١١٢) مجدي شندي، محاكمات مفتي مصر، القاهرة: الإنسان للنشر، (١٩٩٠م)، ص١٢٤.
(١١٣) وفق ما نشرته مجلة النور يوم ١٥ نوفمبر (١٩٨٩م).

معه في وصف الدواء، فالمسألة ليست كفالة مزيد من الاستقلال لدار الإفتاء عن الدولة، بل وجوب أن تكون سلطاتها أكثر محدودية مما هي عليه.

فدار الإفتاء تعطي نفسها سلطة أكبر بكثير مما أنيط بها، فلم يعد للإفتاء الفردي معنى في مجتمعات القرن العشرين المعقدة، ولا يزال المفتي مخولًا بإبداء رأيه في الأمور الاجتماعية، إلا أن الاجتهاد في المسائل المهمة في هذا العصر يجب أن يكون جماعيًّا، وهذا هو السبب في إنشاء مصر مجمع البحوث الإسلامية، وإنشاء الأمة الإسلامية كل من: مجمع الفقه التابع لرابطة العالم الإسلامي، والمجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، على المستوى الدولي.

ولم يناقش السالوس ما بين تلك الهيئات من اختلافات، ولا السبب في وجود ثلاث هيئات بدلًا من هيئة واحدة، كما أنه لم يقر بأن تلك الهيئات خاضعة هي الأخرى لضغط الحكام من جهة، وللنظريات الاقتصادية والاجتماعية الرائجة، ولم يشر إلى حقيقة عجز مجمع البحوث الإسلامية عن الاجتماع على نحو منتظم، كل ما يقوله هو أن تلك الهيئات تعمل، وأنها جعلت مفتي الديار من مخلفات الماضي من أمد طويل[١١٤].

ويقول السالوس: مبدأ الاجتهاد الجماعي هو أنه لا يمكن إبطاله، أو بتعبير آخر: إذا كان من الجائز نسخه، فإن ذلك يكون مشروطًا باجتهاد جماعي أسمى منه أو مساو له على الأقل، ولا يمكن إبطاله في أي ظرف باتجاه أقل منه حجمًا أو قوة، ناهيك عن أن يكون اجتهادًا فرديًّا لأي شخص بمفرده في عصرنا، ومن غير المسموح به لأي مُفتٍ في أي بلد أن يخرج على إجماع تلك المجامع، ويصدر فتاوى تتعارض مع ما انتهت إليه، وليس بوسع مسلم أن يحتج بين يدي الله تعالى بأنه اتبع فتوى المفتي، وهجر إجماع المجامع.

وترتبط فكرة «حجم وقوة الفتوى» هذه، بمفهومين تقليديين من مفاهيم المذاهب الفقهية: الإجماع، والرأي الراجح، على العكس من الإصرار السلفي لطنطاوي على أن على كل شخص أن يستفتي قلبه وقناعته، بعد

(١١٤) علي أحمد السالوس، الإطار التنظيمي للفتوى، النور، ٨ نوفمبر (١٩٨٩م).

سماع الحجج، ومما لا ريب فيه أن المشكلة الأساسية في فكرة السالوس هذه هو كونها غير مقبولة سياسيًّا، فالدولة المصرية ـ بل أي دولة أخرى ـ ستحرص على أن يكون لديها هيئة وطنية للإفتاء.

وبذا فإن الفكرة الأقل مثالية والأكثر مقبولًا بالنسبة للدولة المصرية، هي المقترح الذي طرحه الصحفي الشهير فهمي هويدي بالأهرام على الرغم من ميوله الإسلامية، وبلهجة الأهرام الأكثر اعتدالًا وهدوءًا، يستهل هويدي تعليقه على هذه المسألة بالإشارة إلى أن الجدل حامي الوطيس، وأن كُلًّا من طرفيه يتهم الآخر بالخضوع لمصالح سياسية واقتصادية أكبر[(١١٥)]، ومع ذلك: فإن هذا الحوار كشف قدرًا من عدم التناغم في الإفتاء في مصر، فمن يعطي الفتاوى؟ وحول ماذا؟. ويضيف قوله: إن ذلك مبين بوضوح، في الحقيقة، في القوانين والمراسيم، ولكنه غير واضح في الممارسة العملية؛ فقبل قانون الأزهر الصادر عام: (١٩٦١م)، كان إعطاء الفتاوى امتيازًا للأزهر وهيئة كبار العلماء، وكان مفتي الديار مجرد موظف بوزارة العدل، مهمته الأهم هي التوقيع على أحكام الإعدام، وكان مكتبه وثيق الصلة بالمحاكم الشرعية، وهذا هو السبب في أنه كان يسمى: مفتي الحقانية[(١١٦)]

وألغى قانون (١٩٦١م) هيئة كبار العلماء، وأقام محلها مجمع البحوث الإسلامية، الذي هو ـ بموجب المادة ١٥ من ذلك القانون ـ هيئة مخولة بإصدار قرارات ذات طابع اجتماعي، وعلاوة على ذلك: صدر مرسوم عام: (١٩٧٥م)، يبين أن قضايا اقتصادية تقع ضمن اختصاص المجمع، ولم يرد بالقانون أي ذكر لمفتي الديار، ومعنى ذلك: أن مهامه ظلت على ما هي عليه، وطبيعي أن لا يمنعه ذلك من إصدار فتاوى؛ فهو على أيَّة حال، حامل للشهادة العلمية، وله بوصفه عالمًا الحق في إعطاء فتاوى.

ومعنى ذلك: أن القانون يقرر بعبارات لا لبس فيها أن مجمع البحوث الإسلامية هو الجهة المنوط بها إصدار فتاوى حول قضايا مثل شهادات الاستثمار؛ فالمجمع ـ بوصفه هيئة جماعية ـ لديه خبرة تفوق ما لدى أي

(١١٥) فهمي هويدي، فض الاشتباك الفقهي، الأهرام، ٣ أكتوبر (١٩٨٩م)، ص٧.

(١١٦) كما تبين لنا سلفًا، فإن هذا القول صحيح جزئيًّا فحسب، فلم يكن مفتي الحقانية هو على الدوام نفس الشخص الشاغل لمنصب مفتي الديار المصرية.

فرد، ولسوء الحظ، فإنه لم يجتمع على مدى سنوات؛ بسبب الخلافات بين أعضائه.

وثمة مشكلة أخرى تتعلق بالعلاقة الوثيقة بين بعض أعضائه وبين المصارف الإسلامية؛ مما يلقي ظلالًا من الشك على حيادهم، ولا غرابة - في ضوء ذلك - أن غُلّت يد مجمع البحوث الإسلامية، وهذا ليس بالأمر المريح؛ فالحل الوحيد المعقول الواجب اتخاذه، هو إعادة تنشيط المجمع.

بيد أنه كان من الواضح أن الحكومة راضية تمامًا عن بقاء الوضع على ما هو عليه؛ فقد أعلن يوسف والي نائب رئيس الوزراء أن الحكومة راغبة في ترك هذا الأمر للعلماء، وهذا - فيما يقوله هويدي - أمر مفهوم، ولكنه ينتهي بنا إلى وضع الحكومة هي التي تقرر فيه ما هو حلال، وما هو حرام؛ فالحقيقة: أن محجوب وزير الأوقاف هو الذي يدير دفة معظم الأمور؛ فهو الذي أعلن في ١٣ أغسطس (١٩٨٩م) أن موضوع شهادات الاستثمار قد أحيل إلى العلماء، وهو ما يعني به إحالته إلى دار الإفتاء، وأدى ذلك إلى أزمة بين الأزهر ودار الإفتاء.

ومرد ذلك في المقام الأول: ما بدا من أن محجوب يفضل طنطاوي على جاد الحق، وطنطاوي بريء، لكونه يحظى ببعض التأييد من العلماء، ولديه يقين في فتواه، ولكن المشكلة أنه ورقة تلعب بها الحكومة، والحكومة مهتمة بدورها بتعضيد شهادات الاستثمار، ولكنه لا دليل على أن الحكومة هي من صنع الحدث بكامله؛ فقد تعرض البعد الاقتصادي للفتوى لمبالغة جسيمة من جانب الطرفين كليهما؛ ففي حين تبلغ مدخرات شركات توظيف الأموال الإسلامية قرابة خمسة مليارات جنيه مصري، فإن الإسلاميين بالغا الضآلة، وهما خاضعان لإشراف الحكومة؛ وبذا فإن الأمر الوحيد المهم المتبقي في هذه المسألة بكاملها، هو ضرورة العمل على بعث الحياة من جديد في مجمع البحوث الإسلامية(١١٧).

---

(١١٧) فهمي هويدي، فض الاشتباك الفقهي، الأهرام، ٣ أكتوبر (١٩٨٩م)، ص٧.

المبحث السادس

طنطاوي وجاد الحق

بقي أن نشير إلى موقف آخر من موضوع الإفتاء الرسمي، هو موقف الأزهر وشيخه جاد الحق؛ ففي الجدل الذي دار بشأن شهادات الاستثمار، واجه طنطاوي معارضة من كل من: عبد الله المشد رئيس لجنة الفتوى بالأزهر، وسلفه القوي عطية صقر، الذي كان لأمد طويل هو المفتي بمجلة منبر الإسلام، التي هي المجلة الإسلامية الدولية للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، إلا أن كلا هذين المفتيين كان مستشارًا شرعيًّا بالبنوك الإسلامية في مصر، وله بالتالي مصلحة قوية في رفض تلك الفتوى(١١٨)، وبصفته مُفتيًا للمجلة، جرب عطية صقر - الذي كان معارضًا أيضًا لفتوى طنطاوي بخصوص جراحة التحول الجنسي - تجربة مثيرة، تتمثل في إفساح المجال للقراء للتعليق على فتاويه، فيما قد يؤشر على ثقته في نفسه كمفتي(١١٩).

وقوبلت فتوى طنطاوي بالنقد أيضًا، من جانب جاد الحق شيخ الأزهر ومفتي الجمهورية السابق، وكانت العلاقة بين طنطاوي وجاد الحق غاية في السوء(١٢٠)، وعلى الرغم من تماثل رأيهما في بعض القضايا؛ مثل حرمة الموت الرحيم، وشرعية نقل الأعضاء من أشخاص أحياء (شريطة أن لا يضر ذلك بالمتبرع)؛ فإنهما كانا على خلاف بخصوص العديد من المسائل الأخرى، وفي الصدارة منها المعاملات المصرفية.

فجاد الحق يرى أن أيَّة فائدة محددة مسبقًا، ربًا؛ وبالتالي فإنها مؤثمة، وفي المقابل، يرى طنطاوي أن المصارف في واقع الأمر تشتري أموالًا من أناس وتبيعها لأناس آخرين أو لمشروعات، والفائدة المحددة سلفًا ليست - بأيَّة حال - ضربًا من الاستغلال؛ بل هي سبيل لضمان

---

(١١٨) عبد الله كمال، فتاوى للبيع، روز اليوسف، ٢٥ سبتمبر (١٩٨٩م)، ص٢٤ - ٢٧.

(١١٩) منبر الإسلام، ١٢، (١٩٩١م)، ص١٢٧ - ١٢٩، وانظر الحالة الدراسية المعنونة: «حذاري من تغيير النوع في مصر» بالفصل الحادي عشر.

(١٢٠) يدعي طنطاوي أن الفرق جد يسير بين فتواه بخصوص شهادات الاستثمار وما قاله جاد الحق، ولكن جاد رفض دعواه تلك جملة وتفصيلًا. انظر مقابلة مع القاضي سعيد العشماوي في روزاليوسف ٣٠ أكتوبر (١٩٨٩م).

حصول المواطنين العاديين على بعض عوائد تلك الأموال على الأقل.

ومن المسائل الخلافية بين الرجلين أيضًا: مسألة تحديد النسل؛ التي ازدادت معارضة جاد الحق لها بعد أن صار شيخًا للأزهر؛ حيث بات يطالب بالحظر الكامل لحبوب منع الحمل، وفي المقابل: سار طنطاوي على درب دار الإفتاء التقليدي؛ بالسماح به، بل تشجيعه في جولاته في ربوع مصر[(١٢١)].

ويبدو أن بعض تلك الاختلافات نابعة من زيادة مسحة الراديكالية في رؤى جاد الحق منذ تولى مشيخة الأزهر؛ فقد عثرتُ ـ في واقع الأمر ـ على العديد من الفتاوى التي ينقل فيها طنطاوي فتاوى جاد الحق حرفيًّا؛ بل إن العدد الأكبر مما أسميته «فتاوى يسيرة» لطنطاوي، هي نسخ من فتاوى أصدرها جاد الحق قبلها بعقد من الزمان، وهذا هو الحال في كل دراسات الحالة المتعلقة بشهادات الاستثمار وتغيير النوع والتأمين.

ومن النماذج الدالة على ما لحق بموقف جاد الحق من تشدد بعد توليه مشيخة الأزهر ـ: تغييره رأيه فيما يتعلق بتطبيق الشريعة؛ فقد اختار حين كان مُفتيًا للديار المصرية اقترابًا تدريجيًّا حذِرًا لتطبيق الشريعة، أما اعتبارًا من عام: (١٩٨٥م)، فقد صار أكثر ميلًا لتطبيقها على الفور، أما موقف طنطاوي في هذه المسألة، فهو ـ كما في غيرها ـ قريب من موقف جاد الحق حين كان مُفتيًا للجمهورية.

ولم يقف الأمر عند اختلاف الرجلين في الفتوى؛ فهما مختلفان بخصوص تحديد دور دار الإفتاء؛ فجاد الحق يرى أنها يجب أن تنأى بنفسها عن الفتاوى السياسية، وتقر بسمو مجمع البحوث الإسلامية عليها، ومن سخريات القدر أن يكون هذا هو رأي جاد الحق مع أنه هو أول من أصدر فتاوى سياسية مطولة.

فكما رأينا من قبل، فإنه قال ـ بصفته مفتيًا للديار ـ بوجوب وجود سلطة إفتاء واحدة ممثلة بدار الإفتاء؛ لاجتناب بلبلة الجمهور، أما طنطاوى

---

(١٢١) عبد الله كمال، أيهما نصدق: المفتي أم شيخ الأزهر؟ روز اليوسف، ٣٠ مارس (١٩٩٢م)، ص١٤ ـ ١٦.

فكان أكثر تواضعًا، وطمح في إقامة علاقة طيبة مع لجنة الفتوى بالأزهر؛ بعقد اجتماعات أسبوعية وإجراء مشاورات متبادلة بينها وبين دار الإفتاء.

وكما سلفت الإشارة، فإن أمل طنطاوي في التعاون الوثيق مع لجنة الفتوى بالأزهر لم يتحقق، وكان طنطاوي قد أعرب عن أمله في تعاون وثيق مماثل مع مجامع الفقه الدولية، ولكن تحقق ذلك بات صعب المنال بعد الجدل الذي أثير حول شهادات الاستثمار، الذي مثلت تحديًا لمشروع التمويل الإسلامي المفضل لدى السعوديين[(١٢٢)].

وسعى جاد الحق باستمرار منذ توليه مشيخة الأزهر - إلى تعزيز هيئات الفتوى التابعة للأزهر، ومن المحتمل أن إدراكه إمكانية أن يظل مجمع البحوث الإسلامية مشلولًا بعض الوقت، دفعه إلى السعي إلى إعادة تنظيم لجنة الفتوى، تمامًا كما فعل من قبل بدار الإفتاء، ورأى أن يتم هذا الاصلاح بمبادرة وتنظيم من الأزهر نفسه دون تدخل خارجي، وأصدر القرار (٤٣٥) عام: (١٩٨٤م)، لإعادة تنظيم لجنة الإفتاء، مؤكدًا على إلزامها باتباع قرارات مجمع البحوث الإسلامية[(١٢٣)].

وإلى جانب إصدار فتاوى، يتولى أعضاء لجنة الفتوى مسؤولية الشهادة على حالات الهداية إلى الإسلام وتسجيلها (البند ٦)، أما البندان الرابع والخامس، فهما الأكثر تشابهًا مع ما أدخله جاد الحق من إصلاحات بدار الإفتاء، اللذين أدخلا مبدأ ترقيم الفتاوى حسب تسلسلها الزمني، مع تخصيص مجلدات للوقف والمواريث.

وحين ساءت العلاقة بين دار الإفتاء والأزهر؛ عقب الفتوى الخاصة بشهادات الاستثمار، قام جاد الحق عام: (١٩٩٠م) بمحاولة لتطويق دار الإفتاء؛ بإقامة (٢٥) لجنة فتوى تابعة للأزهر، بواقع لجنة في كل محافظة، مكونة من ستة أزهريين يمثلون كل المذاهب، الموجودة محليًا[(١٢٤)]، ومتاح

---

(١٢٢) أعرب طنطاوي عن أمانيه الطيبة هذه في: الأهرام ١١ ديسمبر (١٩٩٢م)، ص١٤.

(١٢٣) البند ٣ فقرة ٤. انظر نص القرار ٤٥٣/ ١٩٨٤م، في: مجلة الأزهر ٦٤، (١٩٩١م)، ص١٠٨ - ١١١.

(١٢٤) انظر قوائم كل تلك اللجان، والقرارين (٤٥٣/ ١٩٩٠) و(٤٥٧/ ١٩٩١) الخاصين بها في: جاد الحق علي جاد الحق، قرارات الإمام الأكبر بشأن لجان الفتوى، مجلة الأزهر ٦٤، (١٩٩١م)، ص١٠٧ - ١١٧.

للجميع استشارة تلك اللجان، وتلقي فتاويها على المستوى المحلي في الحال، بحيث تستوعب الكثير من الأسئلة البسيطة التي كانت ترد من المحافظات، أما الأسئلة الأكثر صعوبة، فتحيلها تلك اللجان الفرعية المحلية إلى لجنة الفتوى بالأزهر، التي تصير بهذا الشكل هي الأسمى مكانة واعتبارًا.

وردًّا على سؤال حول اعتزام الأزهر إنشاء لجان فتوى بالمحافظات، صرح طنطاوي لصحيفة الأهرام بأن الناس اعتادوا على استفتاء شيوخهم المحليين، وأنه لا غضاضة في رأيه من إنشاء تلك اللجان المحلية، وأضاف أن مجال الاختلاف بين دار الإفتاء والأزهر قاصر على أمور اجتهادية، أما بخصوص أساسيات الإسلام فالاتفاق المطلق قائم بينهما[١٢٥]، واستدرك قائلًا: «لا زلت أعتقد أن الأمور ذات الأهمية العامة تقع في اختصاص دار الإفتاء والأزهر معًا»[١٢٦].

وإذا نحينا جانبًا معارضة فتاوى بعينها لطنطاوي، وما أثير من مآخذ على أخلاقياته وكفاءته، فسنجد أن ناقدي دار الإفتاء يطرحون أربع تصورات لتحسين مهمة الإفتاء في مصر؛ على النحو التالي:

١ ـ ينتخب العلماء مفتي الجمهورية، ويكون لهم أيضًا حق إعفائه من منصبه، فذاك سيكفل استقلاله عن الدولة من جهة، وتولى أفضل عالم هذا المنصب، وهذا هو اقتراح شندي.

٢ ـ لم يعد الإفتاء الفردي مناسبًا بالمرة في العصر الحالي، وتوجد ثلاث هيئات دولية للعلماء تمثل أعلى سلطة إفتاء، وهذا هو رأي علي السالوس المقيم بقطر.

٣ ـ تدخل الفتاوى المهمة بحكم القانون ضمن اختصاص مجمع البحوث الإسلامية، الذي هو هيئة وطنية مصرية، تضم كل كبار العلماء، ولم ينعقد المجمع على مدى سنوات، وأدى ذلك إلى تردي حال الإفتاء، ومن الضروري أن تتخذ الحكومة خطوات لإعادة تنشيط هذه الهيئة الإسلامية المهمة، وهذا هو اقتراح فهمي هويدي.

---

(١٢٥) الأهرام ٣ مارس (١٩٩٢م)، ص٨.

(١٢٦) عبد الله كمال، أيهما نصدق: المفتي أم شيخ الأزهر؟ روز اليوسف، ٣٠ مارس (١٩٩٢م)، ص١٤ ـ ١٦.

٤ ـ الأزهر هو المسؤول عن أصدار الفتاوى الجديدة المهمة، ولما كان مجمع البحوث الإسلامية غير قادر في الوقت الحالي على القيام بمهمته؛ فإنها يجب نقلها إلى لجنة الفتوى، وتلك هي خطة جاد الحق.

وأخيرًا: يأتي من يرون أن دار الإفتاء تقوم بمهامها بكفاءة واستقلالية ودقة، ويضم هذا الفريق الحكومة والمفتي نفسه؛ وكما رأينا فإن طنطاوي رفض من بداية توليه الإفتاء فكرة انتخاب العلماء مفتي الجمهورية، قائلًا: إن ذلك سيقود إلى خلاف وشللية وتسيس لجماعة العلماء، ورأى طنطاوي نفسه ممثلًا لكل المسلمين المصريين، ومسؤولًا أمام الله وحده، وطرح فكرة في كتابه الخاص بأزمة الخليج، لبابها هو عقد مؤتمر لكل المفتين الرسميين في العالم الإسلامي، وربما تمثل هذا الفكرة الحل الذي يقترحه لتفعيل مشروع التعاون الدولي في الإفتاء.

وبمنأى عن كل تلك التصورات، فإن فصيلًا من المصريين (ربما يكون عدده آخذًا في الزيادة) لا يستفتي أفراده هيئة إفتاء رسمية؛ بل يتبعون مفتيهم غير الرسمي، سواء أكان هو واعظ بمسجد، أم نجمًا تليفزيونيًّا، أم كاتبًا إسلاميًّا مشهورًا، أم مفتي جماعة إسلامية راديكالية

الخلاصة: إحياء دار الإفتاء (١٩٧٨ ـ ١٩٩٣):

الغاية من هذا الموجز للفصول من السادس حتى التاسع، هو تعميق الفرضية الرئيسة المطروحة هنا؛ المتمثلة في الأفول الملحوظ لدار الإفتاء من قيام الثورة حتى عام: (١٩٧٨م)، ثم استعادتها لحيويتها في الثمانينيات والتسعينيات، وبدلًا من التدقيق في الدور العام للمفتين، فإننا سنقدم إحصائيات لعدد وأنماط الأسئلة التي طرحت على دار الإفتاء.

وقد أعدت دار الإفتاء نفسها بعض إحصائيات للفتاوى ولأحكام الإعدام خلال الفترة من: (١٩٥٢) حتى: (١٩٨٠م)[١٢٧]، وأضفت إليها في هذه الدراسة، أعداد تلك الفتاوى وتلك الأحكام عن الفترة من: (١٩٨٠) حتى: (١٩٩٣م)، فلنبدأ بذكر عدد أحكام الإعدام:

(١٢٧) هذه الإحصائيات واردة في السجل (١٠٥) الفتوى (٢٩٨)، وهي منشورة أيضًا ضمن: دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، المجلد العاشر، ص٣٦٦٧.

- في عقد الثورة (١٩٥٢ ـ ١٩٦١م): (١٠١) حكمًا بالإعدام.

- في عقد الاشتراكية (١٩٦٢ ـ ١٩٧٢م): (٩٥) حكمًا بالإعدام.

- في عقد الشروع في الانفتاح الاقتصادي (١٩٧٣ ـ ١٩٨٠م): (٧٦) حكمًا بالإعدام.

ويظهر هذا الجدول قدرًا من الاتساق؛ خاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن العقد الثالث ممثل بسبع سنوات فقط منه، فإذا أضفنا العقد التالي - الثمانينيات ـ فسنجد أن العدد كان أدنى، حتى مع بداية تأثره بأحكام الإعدام التي صدرت على إرهابيين إسلاميين (بعد مقتل السادات)، أما في التسعينيات، فإن عدد تلك الأحكام الصادرة والمنفذة شهد زيادة كبيرة[(١٢٨)].

أما إذا انتقلنا إلى الفتاوى المتعلقة بالأوقاف، فسنجد أنفسنا أمام صورة مختلفة:

- في عقد الثورة (١٩٥٢ ـ ١٩٦١م): (٧٦٢) فتوى.

- في عقد الاشتراكية (١٩٦٢ ـ ١٩٧٢م): (١٨٧) فتوى.

- عقد الشروع في الانفتاح الاقتصادي (١٩٧٣ ـ ١٩٨٠م): (٣٤) فتوى.

وتواصل هذا الانخفاض الحاد في عدد فتاوى الأوقاف في الثمانينات؛ ويرتبط ذلك بشدة بصدور القانون (١٨٠) لعام: (١٩٥٢م) الذي ألغى الوقف الأهلي؛ وهذا هو السبب في ارتفاع عدد الفتاوى الصادرة في الخمسينيات عن نظيرتها في العقود السابقة؛ فقد أسفر عدم اليقين الشرعي عن زيادة عدد تلك الفتاوى.

فخلال عشر سنوات (١٩٤٤ ـ ١٩٥٥م) بدءًا من تولي مخلوف منصب مفتي الديار المصرية، أصدر هو ونصار ومغيث (٤٢٩) فتوى حول الأوقاف، استوعبت سجلين ونصف سجل (٩٦٦ صفحة)[(١٢٩)]؛ ذلك أن الفتاوى الخاصة بالأوقاف طويلة بوجه عام، وأصدر مأمون ما يزيد على

---

(١٢٨) صدرت أحكام بالإعدام بحق (١٨) شخصًا، بمحاكمات سريعة، عام (١٩٩٣م). انظر:
The Middle East, February, 1994, P.19.

(١٢٩) السجلات (٥٧) و(٦٤) و(٦٨).

(٥٠٠) فتوى في ثلاث سجلات (١٢٠٠ صفحة)[١٣٠].

ومنذ ذلك الحين، باتت الفتاوى الخاصة بالأوقاف نادرة؛ فلم تُغطِّ فتاوى هريدي في الستينيات غير سجل واحد، واحتاج إتمام السجل التالي الذي لم يضم غير (١١٣) فتوى فقط، إلى (٢٣) سنة (١٩٦٩ ـ ١٩٩٢م)، وهذه الفتاوى بوجه عام عبارة عن تفسيرات لحجج الوقف التأسيسية، وبيان المستفيدين منها الآن أحيانًا.

ولا تزال فتاوى المواريث هي الأكثر عددًا:

ـ في عقد الثورة (١٩٥٢ ـ ١٩٦١م): (١١٦٨٨) فتوى.

ـ في عقد الاشتراكية (١٩٦٢ ـ ١٩٧٢م): (٥٣٥٢) فتوى.

ـ عقد الشروع في الانفتاح الاقتصادي (١٩٧٣ ـ ١٩٨٠م): (١٩١٦) فتوى.

وتكاد حدة انخفاض عدد الفتاوى هنا تماثل نظيرتها بالنسبة لفتاوى الوقف، إلا أن هذا الانخفاض لا يمكن عزوه إلى أي قانون بعينه، ومع ذلك: فإن تفسير ذلك هو أنه ليس لدى المفتي ما قد ينفرد به عن سواه في هذا الشأن؛ فتوزيع الميراث وفق مبادئ الشريعة الإسلامية ليس بالأمر العسير، ويمكن لأي فرد القيام به؛ بالاستعانة بجدول الفرائض، المحددة وفق درجة قرابة النسب أو العلاقة الزوجية.

وبوسع أي عالم ـ بل بمقدور كل من يقرأ وتتوفر بيده نسخة من جدول الفرائض المتاح بكل يسر في المكتبات ـ تقسيم التركة، ومعنى ذلك: أن الانخفاض الذي طرأ على عدد فتاوى المواريث راجع ببساطة إلى وجود سبل أخرى أكثر يسرًا لتحديد الفرائض، بما فيها محاكم الأحوال الشخصية، والمحامون.

ومع ذلك فإن ثمة أمور تتعلق بالمواريث لا يمكن حلها بذلك الجدول، وفي حال الاختلاف بشأن مثل تلك المسائل بين الفرقاء، فإن بوسعهم اللجوء إلى مفتي الديار؛ باعتبار أن اللجوء للمحاكم مكلف ويستغرق وقتًا

(١٣٠) السجلات (٧٦) و(٨١) و(٨٧)، (أو ٨٨).

طويلًا، وقد أصدرت دار الإفتاء (٢١٣٥) فتوى خاصة بالمواريث في الفترة من عام: (١٩٨١) حتى: (١٩٩٢م)، ومعنى هذا: أن مستوى عدد فتاوى المواريث مستقر منذ عام: (١٩٧٣م)[١٣١].

وتبقى فتاوى ما يسمى المنوعات:

- في عقد الثورة (١٩٥٢ - ١٩٦١م): (٢٨٠٢) فتوى.

- في عقد الاشتراكية (١٩٦٢ - ١٩٧٢م): (١٤٨١) فتوى.

- عقد الشروع في الانفتاح الاقتصادي (١٩٧٣ - ١٩٨٠م): (٧٤٧) فتوى.

أما الفتاوى المقدمة لهيئات رسمية، فهي:

- في عقد الثورة (١٩٥٢ - ١٩٦١م): (٣٠٧٧) فتوى.

- في عقد الاشتراكية (١٩٦٢ - ١٩٧٢م): (٩٠٣) فتوى.

- عقد الشروع في الانفتاح الاقتصادي (١٩٧٣ - ١٩٨٠م): (١١٧) فتوى.

ومرة أخرى نلاحظ انخفاضًا مطردًا في عدد تلك الفتاوى منذ الثورة، وعلينا مع ذلك أن نتذكر أن فترة ولاية مأمون (١٩٥٥ - ١٩٦٠م) هي أكثر الفترات إنتاجًا للفتاوى، وبوسعنا أن نلاحظ أيضًا أن عدد الفتاوى المقدمة لهيئات رسمية قد انخفض بحدة عن تلك المقدمة إلى مستفتين خصوصيين.

ويتشكل هنا اتجاه مثير للغاية؛ فالإحصاء الذي أعددته عن الفترة من عام: (١٩٨٠) و(١٩٩٢م)، يبين أن عدد الفتاوى آخذ في الزيادة على نحو ملحوظ؛ فقد أصدرت دار الإفتاء ما لا يقل عن (٣٢٩٠) فتوى من الفئة المصنفة (منوعات)، مما يعني تجاوزها لعدد الفتاوى الخاصة بالمواريث لأول مرة، وترجع تلك الزيادة بالأساس إلى النصف الأخير من تلك الفترة؛

---

(١٣١) السجلات (١١٦) و(١١٩) و(١٢٢) و(١٢٥)، ويغطي السجل (١١٤) الفترة من فبراير (١٩٧٩م) حتى يوليو (١٩٨١م) ويحتوي على (٥١٠) فتوى.

أي: لفترة رئاسة طنطاوي لدار الإفتاء؛ اعتبارًا من عام: (١٩٨٦م)[١٣٢]، ومن جهة أخرى زاد عدد الفتاوى الصادرة إلى هيئات رسمية بالمقارنة بالسبعينيات، وإن لم تكن تلك الزيادة كبيرة؛ فقد بلغ عدد تلك الفتاوى (٢٢٤) فتوى في الفترة من: (١٩٨٢) حتى: (١٩٩٣م)؛ مما يعنى مرة أخرى، زيادتها بدرجة كبيرة في عهد طنطاوي[١٣٣].

وخلاصة القول: أن الصورة الإجمالية لكل الفتاوى في تلك الفترة، كما يلي:

- في عقد الثورة (١٩٥٢ ـ ١٩٦١م): (١٨٣٢٩) فتوى.
- في عقد الاشتراكية (١٩٦٢ ـ ١٩٧٢م): (٧٩٢٣) فتوى.
- عقد الشروع في الانفتاح الاقتصادي (١٩٧٣ ـ ١٩٨٠م): (٢٨١٤) فتوى.
- عقد الشروع في اللبرلة السياسية (١٩٨٠ ـ ١٩٩٢م): (٥٩٤٩) فتوى[١٣٤].

ولا محل للشك ـ في هذه الصورة العامة، رغم عدم التساوي في طول الفترات محل المقارنة[١٣٥] ـ: في انخفاض مطرد منذ الخمسينيات، يمثل في نفس الوقت زيادة ملحوظة عنه في العقود السابقة، ووصل عدد الفتاوى في السبعينيات إلى أدنى مستوى له على الإطلاق، ثم بدأ في الزيادة ثانية في الثمانينيات عامة، وفي النصف الأخير منها بوجه خاص.

(١٣٢) السجلات (١١٥) و(١١٧) و(١٢٠) و(١٢١) و(١٢٣) و(١٢٤) و(١٢٦) و(١٢٨) و(١٢٩)، وتحتوي تلك السجلات على (٣٦٥) في المتوسط.

(١٣٣) السجلات (١١٨) و(١٢٧)، ويبدأ السجل الأخير من ٣٠ مايو (١٩٩١م)، وبلغ عدد الفتاوى المسجلة به (٦٢) فتوى حتى ٣ نوفمبر (١٩٩٣م).

(١٣٤) هذا الرقم تقريبي لعدم معرفتي التاريخ الدقيق الذي ينتهي عنده تعداد دار الإفتاء عام: (١٩٨٠م)؛ فقد يقل هذا العدد أو يزيد في حدود مائة فتوى.

(١٣٥) لو أخذنا المتوسط السنوي في كل فترة، فإننا نخرج بالأرقام التالية:
- في عقد الثورة (١٩٥٢ ـ ١٩٦١م): (١٨٣٣) فتوى.
- في عقد الاشتراكية (١٩٦٢ ـ ١٩٧٢م): (٧٢٠) فتوى.
- عقد الشروع في الانفتاح الاقتصادي (١٩٧٣ ـ ١٩٨٠م): (٣٥٢) فتوى.
- عقد الشروع في اللبرلة السياسية (١٩٨٠ ـ ١٩٩٢م): (٤٩٦) فتوى.

ومع ذلك: فإنه من المهم ملاحظة حدوث تحول مشهود في محتوى الفتاوى؛ مما أعتقد أنه يعزز حجتي القائلة: إن الستينيات والسبعينيات كانت فترة خسوف للمفتين الرسميين، وفي حين حدث انخفاض في عدد الفتاوى المتعلقة بأمور شرعية مثل الأوقاف والميراث، بعد إلغاء المحاكم الشرعية، فإن الانخفاض في الفتاوى المنوعة توقف في أواخر السبعينيات، وبدأت عدد تلك الفتاوى يزيد بدرجة كبيرة في الثمانينيات، وتعود تلك الزيادة في تقديري إلى الدور الجديد لمفتي الجمهورية في وسائل الإعلام الجماهيرية، فالناس تراه على شاشة التلفاز وفي الصحف، وبالتالي يكون هو أول من يتبادر إلى الذهن استفتاؤه حين تكون هناك مسألة يراد معرفة حكم الشرع فيها.

ويمكننا القول ـ فيما لو صح هذا التفسير ـ أنه بعد فترة أفول أصدر فيها مفتي الديار عددًا يسيرًا من الفتاوى، ولم يكن معروفًا بدرجة تذكر؛ فإن المفتين رسخوا أقدامهم في الثمانينيات، ونجحوا في توجيه دار الإفتاء للقيام بدور، سبق لمحمد عبده أن رسم معالمه بالفعل؛ ألا وهو: تقديم خدمة عامة، وإصدار فتاوى حول كافة أنواع الابتكارات والأحداث المعاصرة.

الفصل التاسع

الحالة الدراسية الثانية

فتوى شهادات الاستثمار(١)

في السابع من سبتمبر (١٩٨٩م) أصدر مفتي الديار المصرية سيد طنطاوي فتوى، يقرر فيها أنه خلص ـ بعد التمحيص فيما يسمى: شهادات الاستثمار(٢) ـ إلى أنها لا تمثل انتهاكًا للتحريم القرآني للربا، وهذه الفتوى مهمة؛ على الأقل لكونها تتعارض مع فتوى له هو نفسه صادرة قبلها بستة أشهر.

وفي يوم ١٢ سبتمبر، وبعد مرور خمسة أيام على صدور هذه الفتوى، رفع كمال الجنزوري وزير التخطيط سعر الفائدة، وجوائز شهادات البنك الأهلي للاستثمار؛ الذي كان رئيسًا لمجلس إدارته(٣)؛ وتمثل الغرض من هذا الإجراء في جذب المستثمرين الجدد الذي كانوا مترددين حتى ذلك

---

(١) هذه الدراسة نسخة محررة من مقالة عن هذه الفتوى ومضاعفاتها، منشورة في عام: (١٩٩١م). انظر:

Scovgaard - Peterson, Jacob, Troens syn pa forbruget, Tendens 3, (2), 1991, PP.25 - 34.

وفي عام: (١٩٩٣م) تفضل الدكتور شبلي ملاطت بجامعة سواس للدرسات الآسيوية والأفريقية والشرق أوسطية بلندن، بإعطائي مقالة حول هذه الفتوى، نشرت ضمن فعاليات مؤتمر حول (صناعة الفتوى) عقد في سيفايل عام: (١٩٩١م)، وفي حين وصلت المقالتان إلى نتائج متماثلة تمامًا، فإن دراسة ملاطت تركز على تحليل الفتوى ذاتها وبيان خلفياتها، أما مقالتي فتحاول وضعها في سياق السياسة المصرية والاقتصاد الإسلامي في أواخر الثمانينيات، وأود الإعراب عن شكري للدكتور ملاطت على تزويدي بتلك المقالة ومناقشتها معي.

(٢) سماها الدكتور مالات (شهادات الرسملة). وفضلت تسميتها (شهادات صناديق التوفير)؛ لما قيل لي من أنها شديدة الشبه بنوع من السندات التي أصدرتها الحكومة البريطانية في الخمسينيات والستينيات.

(٣) الأهرام ١٢ سبتمبر (١٩٨٩م).

الحين؛ خشية أن تكون معاملتهم تلك غير متمشية مع أحكام الشريعة.

وكان رد الفعل في الصحافة الإسلامية بالغ الشدة؛ فالربا هو أحد الموبقات السبعة في منظور الإسلام(٤)، وأجمع من كتبوا في تلك الصحافة على أن ما أجازه طنطاوي ليس إلا صريح الربا، وكتب علماء كبار يقولون: إن على مفتي الجمهورية أن يسحب فتواه أو يستقيل، وشنت المجلتان الشهريتان: الاعتصام ولواء الإسلام - وكلتاهما على علاقة بالإخوان المسلمين - حملة ضد مفتي الجمهورية.

وقاد الشيخ الإخواني الشهير صلاح أبو إسماعيل تلك الحملة، وكتب ردًّا قاسيًا على تلك الفتوى، ثم بادر لاحقًا بنشر كتاب كامل ضدها، ولم تتوقف تلك الحملة بوفاة الشيخ صلاح أبو إسماعيل المفاجئة عام: (١٩٩٠م)؛ فقد أدينت تلك الفتوى في مؤتمرات دولية للعلماء، أعنفها في مؤتمر جدة عام: (١٩٩٠م)، الذي كان طنطاوي من بين المشاركين فيه، وانسحب منه(٥)، ونأى حتى الشيوخ الذين هم على وفاق مع الدولة - وفي مقدمتهم جاد الحق علي جاد الحق شيخ الأزهر آنئذ، ومفتي الديار السابق - بأنفسهم عن تلك الفتوى.

إلا أن طنطاوي كان له مناصرون أيضًا؛ فقد دافع عدد يسير من الشيوخ عن تلك الفتوى، وأثنت الصحف الموالية للحكومة على شجاعته وفهمه للقضايا الاقتصادية، واعتبره قراء مجلة أكتوبر - لسان حال الحزب الوطني الديموقراطي - «نجم العام» في إبريل (١٩٩٠م)، ونشر المفتي كتيبًا في صيف (١٩٩١م) يدافع فيه عن تلك الفتوى التي هي بالأحرى، بمثابة إجازة مقيدة لشهادات الاستثمار، وهاجمت الصحافة الإسلامية بالطبع هذا الكتيب.

وتواصل الجدل، وأشارت كثافته على أهمية مسألة تقرير ما إذا كانت الفائدة بكل صنوفها بمثابة ربًا، وسوف تقدم هذا الدراسة عرضًا إجماليًّا للحجج المثارة، مع وصف ذلك الجدل وبيان خلفيته، وأسهمت تلك الفتوى

---

(٤) يوسف القرضاوي، بيع المرابحة للآمر بالشراء، القاهرة: مكتبة وهبه، (١٩٨٧م)، ص٣.

(٥) علي أحمد السالوس، هل سقطت دار إفتاء طنطاوي؟ الاعتصام، مايو (١٩٩٠م)، ص٣٩ - ٤٢.

- عن قصد أو بشكل عفوي - في إثارة جدل كبير حول جدوى الاقتصاد الإسلامي؛ ومن ثم: القطاع الإسلامي في المجتمع المصري، الذي تأسست معارضته على أمرين: عدم الاتفاق على المبادئ، والاختلاف بشأن الإجابة على سؤال: من المأذون له بتحديد ما الإسلام؟ ومن نافلة القول: أن تلك الملابسات تجعل هذا الجدل بالغ الأهمية في دراسة دار الإفتاء، **والعلاقة بين الدولة والإسلام** في مصر اليوم.

فقد غدت الفتاوى المتعلقة بالقضايا الاقتصادية بالغة الأهمية في الثمانينيات، نظرًا إلى بروز الاقتصاد الإسلامي على صعيدي النظرية والتطبيق؛ ففي عام: (١٩٧٩م) تأسس بنك فيصل الإسلامي، الذي هو أول بنك إسلامي في مصر، وإن كان قد سبقه مشروع مصرفي رائد هو البنك الإسلامي اللاربوي في ميت غمر، في الفترة ما بين عامي: (١٩٦٣) و(١٩٦٨م)[٦].

ونوقشت قضية الاقتصاد الإسلامي بحماس بالغ في دوائر العلماء من الستينيات فصاعدًا، واتخذ مجمع البحوث الإسلامية قرارات مهمة داعمة لها في مؤتمره الثاني عام: (١٩٦٥م). وفي حين رأى بعض المسلمين أن المصارف التي تعمل بنظام الفوائد أدنى أخلاقيًّا من البنوك الإسلامية الجديدة، فإن البعض وصل إلى مدى أبعد من ذلك مُدَّعيًا أنها آثمة ويجب حظرها وتفكيكها.

وعلى النقيض من ذلك لم يعتبر مصريون آخرون، ومعهم الحكومة أن بنوك مصر العادية ضارة أخلاقيًّا، وأصروا على أن البنوك - خاصة في صورتها الممصرة - مفيدة للمجتمع؛ لأنها تستثمر مدخرات الشعب في الإنتاج والإسكان، وما شابه ذلك، ومن جهة أخرى: كانت الحكومة راغبة في السماح بإنشاء بنوك إسلامية، على أمل أن يؤدي ذلك إلى زيادة في المدخرات، بتلبية رغبات تلك الفئة من المصريين التي كانت لا تزال تنظر إلى البنوك على أنها آثمة.

ومن الملاحظ في سجلات دار الإفتاء: أن الأسئلة والفتاوى المتعلقة

---

(٦) Kazarian, Elias, Finance and Economic Development, Lund Economic Studies, Lund: University of Lund, 1991, PP. 146 - 147.

بالمصارف والقضايا ذات الصلة بها، قد زاد عددها من أواخر السبعينيات، ويتضح من ذلك أن القلق كان يساور كثيرًا من المواطنين المصريين بخصوص أنسب موضع يدخرون فيه أموالهم، ويريدون حكمًا له حجيته بخصوص البنوك المصرية التي تتعامل بالفوائد، بالإجابة على سؤال: هل من الجائز الحصول على قروض من تلك المصارف، أو إيداع مدخرات بها؟

وهنا تتجلى الأهمية الخاصة لشهادات الاستثمار، التي هي نوع من السندات الحكومية، مضمونة من بنك حكومي، هو البنك الأهلي، ويستثمرها البنك الوطني للاستثمار، وبوسع أي شخص أن يشتري تلك الشهادات، ويبيعها وقتما يشاء.

وتلك الشهادات ذات سعر فائدة متواضع، يختلف حسب نوع الشهادة، وتوجد ثلاثة أنواع من تلك الشهادات: النوع: (أ)، والنوع: (ب)، يحصل حاملهما على سعر فائدة ثابت، ويرى معظم العلماء حرمة هذين النوعين من الشهادات.

والاختلاف بين العلماء أكبر بخصوص النوع الثالث: (ج)؛ فهي تحمل رقمًا، ويمكن لصاحبها الدخول في سحب عليها على جائزة قيمتها قرابة عشرة آلاف دولار، ورأى قليلون أن مثل تلك الشهادات قد جذبت مدخرات تزيد عن نصف مليار دولار، والمراد من جمع تلك المدخرات هو استثمارها في مشروعات التنمية عامة، والإسكان بوجه خاص، وتعود بداية إصدار تلك الشهادات إلى عام: (١٩٦٥م)، وهي جزء من محاولات الدولة الناصرية جمع أموال للتوسع في دولة الرفاه[٧].

ولقد عرفت مصر أشكالًا من الادخار قبل صدور شهادات الاستثمار، وتوجد أدبيات متعلقة بفتاوى خاصة بتلك الأنواع من التوفير، يتعين على المفتين المعاصرين الرجوع إليها وأخذها بعين الاعتبار، وكما هو الشأن بالنسبة للتأمين، دخلت البنوك الحديثة في مصر، بإنشاء فروع لبنوك أوروبية فيها في القرن التاسع عشر، وظهر قطاع مصرفي مصري إلى حيز الوجود، من العقد الثاني من القرن العشرين، بإنشاء بنك مصر، الذي هو أول وأكبر

---

(٧) تصدر شهادات الاستثمار بموجب القانون (٨/ ١٩٦٥) الذي يعرفها بأنها ديون بفائدة.

مصرف مصري، وتعود الفتاوى المتصلة بالمصارف والتوفير إلى بداية القرن العشرين، ومن هنا فإن فتاوى محمد عبده تمثل بؤرة هذا الجدل[٨].

فقد سألت الحكومة المصرية محمد عبده عام: (١٩٠٣م) عن نوع جديد من التوفير، هو دفتر التوفير البريدي، الذي كان قد استحدث آنذاك، وأبلغه مدير البريد أن ثلاثة آلاف مدخر رفضوا قبول الفائدة؛ لأنهم اعتبروه نوعًا من الربا[٩].

وأجاب محمد عبده على نحو مراوغ، قائلًا بجواز حسابات الادخار إذا نظمت على شاكلة عقد المضاربة، الذي يلزم البريد باستثمار المال واقتسام الربح مع المستثمرين[١٠]، واستاء الخديوي لمصالح شخصية له في المسألة؛ من إجابة محمد عبده، واستدعى عدة علماء، وافقوا على صياغة خطة لفائدة مقيدة، إلا أن الاقتراح الذي انتهوا إليه لم يختلف بدرجة تذكر عما أفتى به محمد عبده، ومن الواضح أنه كان هناك خلاف بين الحكومة والخديوي حول تلك القضية، ومن ثم: فإن كلا منهما شكل لجنة علماء لصياغة مقترح، فيما يمثل تحديًا صارخًا لسلطة مفتي الديار[١١].

وجوهر الإشكال هنا - فيما يقوله رشيد رضا، الذي لم يتفق مع أستاذه في الرأي على نحو كامل - هو الاختلاف بين ما قاله محمد عبده بالفعل، وما نسب إليه قوله، والذي كان محلًّا لجدل شديد بين أنصار القول بحل أخذ الفوائد، والقائلين بحرمتها[١٢].

(٨) المرجعان اللذان تضمنا مناقشات مستفيضة للجدل بخصوص الربا وحسابات دفاتر التوفير البريدي في مصر هما:

Homoud, SamiHassan, Islamic Banking, London:Arabian Information, 1985, PP.122 - 126, with notes, &Mallat, Chibli, The debate on RIba and Interest in twentieth Century Jurisprudence, In:Islamic Law and Finance, Edited by: Mallat, London:Graham &TRotman, 1988, PP.69 - 88.

وانظر مناقشة أكثر إيجازًا لذلك الجدل في:

Eccel, Chris, Egypt, Islam and Social Change, Islamkundiche Untersuchungen, Berlin, Klaus Schwartz, 1984, P.416.

(٩) المنار ١٨/ ٦/ ١٩٠٣م، ص٧١٨.

(١٠) المنار ١٨/ ٦/ ١٩٠٣م، ص٧١٧ - ٧١٨.

(١١) المنار ١٨/ ٦/ ١٩٠٣م، ص٧١٨.

(١٢) انظر: جانبًا من ذلك الجدل والتعقيب عليه في:

Homoud, SamiHassan, Islamic Banking, London:Arabian Information, 1985, PP.123 - 126, with notes, PP.331 - 332, P.366.

فالظاهر أن محمد عبده لم يحل الفائدة على دفاتر التوفير مطلقًا، وإن كان لم يمانع في إمكانية إنشاء مشروع للادخار مؤسس على شروط عقد المضاربة الجائز شرعًا، ومن بين الحجج التي ساقها ضد أخذ فائدة: أنه يقود إلى استغلال الأغنياء للفقراء، ويتيح للأثرياء الحصول على مال دون عمل، وفي المقابل: كان موقف رشيد رضا أكثر إيجابية بخصوص السماح بالفائدة، طالما كانت حصة من الربح المتحقق، وليست فائدة ثابتة، لا تضع نتيجة الاستثمار في اعتبارها(١٣)، ومن بين الحجج التي ساقها: التأكيد السلفي الشهير على أن الضرورات تبيح المحظورات، وعلى المصلحة العامة، واحتياج البلاد لمدخرات ضخمة ومرونة مالية(١٤).

وعلى أيَّة حال: فإن دفاتر التوفير البريدي وغيرها من أوعية الادخار دخلت مصر وقدر لها البقاء، وأنف منها بعض المصريين ولم يستخدموها، في حين تلقاها البعض الآخر بالقبول، ولم يثر الجدل مُجدَّدًا بخصوص مسألة أخذ فوائد، إلا في منتصف الثلاثينيات، لدى صياغة مشروع قانون مدني جديد، ونص ذلك القانون الذي وضع موضع التنفيذ عام: (١٩٤٩م) في المادة (٢٢٧) منه على أن بوسع الأطراف المتعاقدة أن تتفق على معدلات فائدة مختلفة، بشرط أن لا تزيد عن (٧٪). وثبتت المادة (٢٢٦) منه الفائدة على أقساط الديون المؤجلة عند (٤٪)، وعلى المعاملات التجارية عند (٥٪). إلا أن مواد القانون حظرت أخذ فوائد في العديد من الحالات الأخرى، التي اعتبرتها مندرجة ضمن الربا المحرم(١٥)، وخلاصة القول: إن أخذ فوائد أمر موجود في مصر بالقانون والممارسة، رغم حضور المعارضة لها طيلة القرن العشرين.

---

(١٣) المنار ٩/ ٥/ ١٩٠٦م. وانظر:
Homoud, SamiHassan, Islamic Banking, London:Arabian Information, 1985, PP.124.

(١٤) انظر: موجزًا لهذه الحجج في:
Mallat, Chibli, The debate on RIba and Interest in twentieth Century Jurisprudence, In:Islamic Law and Finance, Edited by: Mallat, London:Graham &TRotman, 1988, PP.75 - 76.

(١٥) القانون المدني طبقًا لآخر التعديلات، القاهرة، بنك القوانين، ص٤٠. وهذه المواد واردة بالفصل الخاص بتطبيق الشريعة، الذي هو محور حوار أسلمة القوانين في مصر، وبالقانون مواد تضع مزيد من القيود على أخذ فوائد. انظر:
Mallat, Chibli, The debate on RIba and Interest in twentieth Century Jurisprudence, In:Islamic Law and Finance, Edited by: Mallat, London:Graham &TRotman, 1988, PP. 69 - 88, PP.75 - 76.

ومن الفتاوى المهمة الأخرى، في الجدل بخصوص الربا والفوائد: فتوى شيخ الأزهر محمود شلتوت (١٩٥٨ ـ ١٩٦٣م) التي تجيز للمودع بصناديق التوفير أخذ نصيبه من الأرباح، وتستمد تلك الفتوى أهميتها البالغة من سمو مقام شيخ الأزهر في مصر[١٦].

وقرر مجمع البحوث الإسلامية، في مؤتمره الثاني عام: (١٩٦٥م)، أن الفوائد على القروض محرمة بصرف النظر عن نسبتها وعن نوع القرض، ومع ذلك: فإنه بالنظر إلى أن البنوك تلعب دورًا مُهمًّا في الاقتصاد المعاصر، وحيث إن الإسلام يتعامل مع كل المستحدثات على نحو يحافظ على النافع، ويقي مما هو ضار وآثم؛ فإن مجمع البحوث الإسلامية عاكف على دراسة حل قد يمثل بديلًا للنظام المصرفي الراهن»[١٧]، والشغل الشاغل لمجمع البحوث الإسلامية هو مسألة الإقراض والاقتراض، أما بقية الأنشطة المصرفية ـ مثل الشيكات والحسابات الجارية ـ فقد أعلن عن جوازها، طالما لا تعمل بنظام الفوائد.

وسئل مجمع البحوث الإسلامية في عام: (١٩٧١) عن شهادات الاستثمار الجديدة، وقرر إرجاء إعلان موقفه، إلى ما بعد إجراء المزيد من الدراسة[١٨]، وحتى الانتهاء من هذه الدراسة لم يخرج المجمع على حد علمي بقرار قاطع بخصوص تلك الشهادات، إلا أن عام: (١٩٧٦م) شهد اجتماعًا للجنة فرعية بالمجمع، هي **لجنة البحوث الفقهية** ، شارك فيه أربعة عشر فقيهًا من مختلف المذاهب، وترأسه الشيخ محمد فرج السنهوري، نوقشت فيه مسألة شهادات الاستثمار، واتفق تسعة منهم على جوازها حتى بالنسبة للنوعين: (أ) و: (ب)[١٩].

---

(١٦) محمود شلتوت، الفتاوى، بيروت: دار الشروق، (١٩٨٨م)، ط١٥، ص٣٥١، وهذه الفتوى بغيضة بالنسبة للإسلاميين، وهم يدعون أن محمود شلتوت تراجع عنها لاحقًا. انظر: مجدي شندي، محاكمات مفتي مصر، القاهرة: الإنسان للنشر، (١٩٩٠م)، ص٦٣ ـ ٦٥.

Mallat, Chibli, The debate on RIba and Interest in twentieth Century Jurisprudence, In:Islamic Law and Finance, Edited by: Mallat, London:Graham & TRotman, 1988, PP. 69 - 88, PP.75 - 76.

(١٧) Jomier, Jaques, Les Congres de l, Academie des Recherches Islamiques Dependant de l, Azhar, Melanges de l, institute Dominicain des Etudes Orientales au Caire 14, 1980, pp.95 - 148, P.106.

(١٨) Jomier, Jaques, Les Congres de l, Academie des Recherches Islamiques Dependant de l, Azhar, Melanges de l, institute Dominicain des Etudes Orientales au Caire 14, 1980, P.131.

(١٩) محمد سيد طنطاوي، الفتاوى الشرعية، القاهرة: مؤسسة الأهرام، (١٩٨٩م)، ص٢٢ ـ ٢٥.

وتجدر الإشارة إلى أن جاد الحق سئل مرارًا لدى رئاسته لدار الإفتاء، عن شهادات الاستثمار، ونشر أربعة من تلك الأسئلة، التي طرحت فيما بين ديسمبر (١٩٧٩) وفبراير (١٩٨١م)، ضمن سلسلة (الفتاوى الإسلامية)، وكانت إجابته واحدة لم تتغير: شهادات الاستثمار: (أ) و: (ب) محرمتان قطعًا؛ لكونهما قروضًا بفائدة، وهذا عين الربا، أما شهادات الاستثمار المجموعة: (ج)، فتقع ضمن «الوعد بجائزة» الذي يعتبره بعض الفقهاء جائزًا»[٢٠]، وتلك بالقطع إشارة إلى استثناءات قديمة لم تعتبر من قبيل المقامرة المحرمة؛ مثل إجازة جوائز سباق الخيل، ومسابقات حفظ القرآن، التي اعتبرت شرعية على أساس تحفيزها للاهتمام بتلك المهارات المفيدة والجديرة بالثناء، ولم يبين جاد الحق العلاقة بين هذه الاستثناءات القديمة وشهادات الاستثمار، وخلص في اثنتين من فتاويه إلى أن من الجائز للمستفتي استثمار أمواله في شهادات الاستثمار المجموعة: (ج)[٢١].

وحين سئل سيد طنطاوي، في السنوات الأولى له بدار الإفتاء عن شهادات الاستثمار، أجاب حرفيًّا بما سبق لجاد الحق أن أجاب به، بالقول «بتحريم الشهادتين: (أ) و: (ب)، مع إجازة الشهادة: (ج)؛ لكونها تندرج ضمن «الوعد بجائزة»؛ الذي يرى بعض الفقهاء جوازه»، ويحل بالتالي للناس استثمار أموالهم فيها[٢٢]، إلا أن تلك الفتاوى كانت من النوع البسيط المقدم إلى أفراد، ورغم أنها سمحت بالاستثمار، فإنها لم تَدَّعِ أن شرعية هذا النوع من شهادات الاستثمار قد حسمت على نحو قاطع؛ فقد صرح سيد طنطاوي علنًا - في مقابلة مع صحيفة الأهرام، كما رأينا من قبل - بأن تلك المسألة لم تحسم بعد.

وفي الثامن من سبتمبر (١٩٨٩م)، أعلن طنطاوي فتواه الشهيرة، التي

---

(٢٠) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ - ١٩٩٣م)، ج٩، الفتاوى (١٢٥٢) و(١٢٥٣) و(١٢٥٦) و(١٢٥٩). والاقتباس الوارد هنا من الفتوى رقم: (١٢٥٩) ص٣٣٥١.

(٢١) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ - ١٩٩٣م)، ج٩، الفتوى ١٢٥٣ ص٣٣٣٧ - ٣٣٣٨.

(٢٢) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ - ١٩٩٣م)، ج٩. ففي المجلد (١٢٥) فتوى مماثلة تمامًا بتاريخ ١٤ يونيو (١٩٨٩م)، مسجلة قبل فتواه الكبرى الصادرة في سبتمبر، بأقل من ثلاثة أشهر.

تقرر أن: «شهادات الاستثمار نوع جديد من المعاملات المفيدة للأفراد وللأمة معًا، ولا استغلال فيها من طرف للآخر»(٢٣)، وهذه فتوى طويلة من ستة عشر بندًا، ولها سمات مهمة عديدة تحتاج لتجليتها.

ويستهل طنطاوي تلك الفتوى بالتسليم بالحاجة إلى بيان مدى شرعية مختلف العمليات المصرفية، وبعضها مستحدث تمامًا، في مناخ من التعقل والرصانة، والطريق الأمثل لتحقيق ذلك، هو استشارة الخبراء في هذا المجال، وهو يعني بذلك وجوب أن يسأل الناس أهل الذكر بدار الإفتاء من جهة، وأن تسأل دار الإفتاء بدورها الخبراء في كل فروع المعرفة ذات الصلة بتلك القضية، ويبين طنطاوي هذا المبدأ في البند الثالث من فتواه؛ لدى تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۖ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧].

وجرت عادة العلماء على استدعاء هذه الآية للتأكيد على شرعيتهم الذاتية؛ بوصفهم أهل الذكر، أما طنطاوي، فيفسر عبارة: «أهل الذكر» على أنها قد تعني أيضًا: علماء الاقتصاد والخبراء، وهو تأويل مهم؛ فهو يقول: إن المراد بأهل الذكر هو من لديهم الخبرة والمران في كافة العلوم والفنون، وبذا يتعين سؤال الأطباء في المسائل الطبية، والفقهاء في الفقه، والاقتصاديين في الاقتصاد؛ وبهذا الشكل يسأل المتخصصون في أي علم من العلوم»(٢٤).

ويجلي البند الرابع من تلك الفتوى، النتائج المترتبة على هذا التأويل، بالنسبة لدار الإفتاء؛ فبما أنها مسؤولة في المقام الأول أمام الله تعالى، فإنها لا تستطيع كتم العلم الذي أمر الله بالاستزادة منه وتبليغه، ويظل الناس

---

(٢٣) محمد سيد طنطاوي، شهادات الاستثمار معاملة حديثة نافعة للفرد والأمة، الأهرام ٨ سبتمبر (١٩٨٩م)، ص١٣، وتاريخ صدور هذه الفتوى هو ٦ سبتمبر (١٩٨٩م)، وأعيد نشر هذه الفتوى مرارًا. انظر على سبيل المثال: محمد سيد طنطاوي، الفتاوى الشرعية، القاهرة: مؤسسة الأهرام، (١٩٨٩م). ودرج طنطاوي على تكرار تلك الفتوى بصيغة موجزة. انظر على سبيل المثال: محمد سيد طنطاوي، الإسلام الاقتصاد، في: فكر المسلم المعاصر، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، (١٩٩٢م)، ص١١ ـ ٣٩. وكان من المقرر لدى الانتهاء من الدراسة التي بين أيدينا، أن يصدر شبلي مالاطت في القريب العاجل الدراسة التالية حول تفسير هذه الفتوى مع ترجمة الفقرات المهمة فيها:
Chibli Mallat, Tantawi on Banking Operations in Egypt.

(٢٤) محمد سيد طنطاوي، الفتاوى الشرعية، القاهرة: مؤسسة الأهرام، (١٩٨٩م)، ص٢٧.

أحرارًا في تقرير ما إذا كانوا سيتبعون فتاويها، فهم أيضًا مسؤولون أمام الله وحده؛ فمهمة المفتي في ظل كافة الظروف هي إعلان الحكم الشرعي، وليس فرضه»[٢٥].

ويعود طنطاوي في البند الخامس من فتواه إلى العمليات المصرفية، مُستهِلًّا معالجته بتقرير أن لها أشكالًا مختلفة، يتعين دراسة كل منها على حدة؛ فمن الواضح أن هناك معاملات مصرفية جائزة، وأخرى واقعة ضمن المعاملات الربوية المحرمة، وبين هذين النوعين توجد أشكال من المعاملات مشتبهة، وهذا هو مجال الاختلاف بين العلماء، الواجب دراسته هنا، ويرصد في البند السادس كافة المعاملات الاقتصادية الجائزة شرعًا، ومن بينها الأنماط الأربعة التالية من العمليات المصرفية:

أ ـ المعاملات التي لا تحدد الأرباح فيها مقدمًا؛ بل تقدر وفق محصلة المعاملة؛ ربحًا أم خسارة، وهذه عمليات تقوم بها المصارف الإسلامية، لكنها لا تنفرد بها.

ب ـ عمليات شركات توظيف الأموال، فهذه الشركات تجمع أموالها بطرق صحيحة وسديدة، وتستثمرها بطرق مشروعة، حتى تصب عوائدها في صالح الأمة، وهي تسهم بسلوكها القويم في خلق فرص عمل للعاطلين، وتشارك في مشروعات تعزز تقدم الأمة ويسارها وأمنها، ومعاملات هذه الشركات شرعية، وأرباحها حلال، ودار الإفتاء تؤيدها وترجو لها التوفيق والنجاح»[٢٦].

ج ـ البنوك الاجتماعية؛ مثل: بنك ناصر؛ التي تتقاضي رسمًا زهيدًا مقابل الإدارة.

د ـ البنوك المتخصصة؛ مثل: البنك الصناعي أو الزراعي[٢٧].

ويورد طنطاوي ـ في المقابل ـ قائمة قصيرة للمعاملات المحرمة، ومن

---

(٢٥) المرجع السابق، ص٢٧.

(٢٦) محمد سيد طنطاوي، الفتاوى الشرعية، القاهرة: مؤسسة الأهرام، (١٩٨٩م)، ص٢٩.

(٢٧) أنشأت الحكومة المصرية، بنك ناصر الاجتماعي عام: (١٩٧٢م)، بوصفه مؤسسة للضمان الاجتماعي، تقدم قروضًا بدون فوائد للمصريين الفقراء، وتستثمر في بناء المساجد والمستشفيات وما شاكل ذلك.

الملاحظ أن كل الأمثلة الواردة بها تتضمن عنصر الاحتيال أو استغلال عجز المدين عن السداد، ومجالها بالتالي مختلف تمامًا عن القول بالحظر العام على أخذ الفوائد.

ويعالج البند الثامن من تلك الفتوى المعاملات التي تتردد بين الحلال البين والحرام البين، ويمثل طنطاوي لها بشهادات استثمار البنك الأهلي التي ارتفعت قيمتها بحلول شهر إبريل (١٩٨٩م) إلى أربعة مليارات جنيه، وهنا يطبق طنطاوي ما وعدنا بأنه سيفعله؛ فقد استشار خبيرًا اقتصاديًا هو رئيس البنك الأهلي، وتمت تلك المقابلة بينهما في ١٣ أغسطس، وأعيد نشرها ضمن تلك الفتوى، وبين رئيس مجلس إدارة البنك الأهلي أن شهادات الاستثمار نشأت بهدف تشجيع الادخار من أجل تمويل «خطة التنمية»، والعوائد تدفعها الدولة بصفة منحة للمودعين، وقال ـ ردًّا على سؤال حول تكييف هذه المدخرات ـ: هل تعتبر قرضًا أو وديعة؟ أن: «شهادة الاستثمار وديعة، بوسع المودع الاستفادة من قيمتها»[٢٨].

وطبقًا لما تضمنته تلك المقابلة، لخص طنطاوي في البنود من: (٩ ـ ١١) من فتواه، الرؤى التي طرحت في الاجتماع الخاص بشهادات الاستثمار، الذي عقده أربعة عشر عالمًا عام: (١٩٧٦م)، ووافق تسعة منهم على جوازها كما سلف الذكر، واقتبس في البند الثاني عشر من فتواه، من فتوى محمود شلتوت حول بنوك التوفير، تلمسًا لمزيد من الدعم[٢٩]، قوله: «مثل تلك المعاملات ليست محرمة؛ لأن الأموال المودعة ليست دينًا على البنك لمالكها، ولا هي قرض تعاقد عليه البنك؛ فقد قدمها المالك بمحض إرادته الحرة إلى إدارة البريد، طالبًا من البنك قبولها، مع علمه بأن إدارة البريد تستخدم تلك الأموال في معاملات تجارية، من النادر فيها، بل ربما من المستحيل، خسارة هذه الأموال أو تبديدها».

ويدفع طنطاوي بأنه، كما هو الحال بالنسبة لصندوق توفير البريد، فإنه

(٢٨) محمد سيد طنطاوي، الفتاوى الشرعية، القاهرة: مؤسسة الأهرام، (١٩٨٩م)، ص٣٢.

(٢٩) محمد سيد طنطاوي، الفتاوى الشرعية، القاهرة: مؤسسة الأهرام، (١٩٨٩م)، ص٣٥. والاقتباس المشار إليه وارد في: محمود شلتوت، الفتاوى، بيروت: دار الشروق، (١٩٨٨م)، ط١٥، ص٣٥١.

ينبغي عدم تكييف أرباح شهادات الاستثمار على أنها فوائد على قروض؛ بل على أنها عوائد على ودائع مستثمرة.

وتبقى مشكلة واحدة تتعلق بالفائدة الثابتة؛ فلم يقف طنطاوي عند حد إجازة العمليات المصرفية التي لا تتضمن تحديدًا مسبقًا للفائدة؛ كما هو الحال فيما يسمى: البنوك الإسلامية، لإمكانية اعتبار ذلك بمثابة عقد مضاربة، أي مشاركة في الغُنم والغُرم، وانبري طنطاوي في البند الثالث عشر من فتواه، إلى الدفاع عن سعر الفائدة المحددة مسبقًا؛ بدعوى أنه وسيلة لحماية صاحب رأس المال، الذي هو الطرف الأضعف في المعاملة مع البنك[٣٠]، فضلًا عن أن معدل عائد شهادات الاستثمار يتراوح بين (٤٪) و(١٤٪).

وخلص طنطاوي في البند الرابع عشر من فتواه[٣١] إلى طرح السؤال التالي: «ما رأي دار الإفتاء في مسألة شهادات الاستثمار، والفوائد المتولدة منها؟ والإجابة هي أن دار الإفتاء اقترحت على مديري البنك الأهلي اتخاذ الإجراءات الضرورية لتغيير مسمى الأرباح التي تعطى لحملة شهادات الاستثمار؛ بتسميتها: (عائد الاستثمار) أو: (ربح الاستثمار)؛ كما اقترحت دار الإفتاء على مديري البنوك إلغاء لفظة: (الفائدة)؛ لارتباطها في ذهن الناس بالربا، على الرغم من قاعدة أن العبرة في الحكم على المعاملات هي بحقيقتها ومبناها، وليس بمسماها، وينبغي على مديري البنوك كذلك إنشاء شهادة رابعة، تسمى بالشهادة ذات العائد المتغير أو غير الثابت، لا يتحدد فيها ربح معين مقدمًا؛ بل يكون الربح قابلًا للزيادة والنقصان، وبهذه الطريقة يفتح المديرون الباب أمام كل المعاملات، ويريحوا العقول، وقد أعرب من تمت مفاتحتهم

---

(٣٠) محمد سيد طنطاوي، الفتاوى الشرعية، القاهرة: مؤسسة الأهرام، (١٩٨٩م)، ص٣٦. ويستشهد المفتي في هذا المقام بعالم آخر هو عبد الوهاب خلاف، الذي حاول الدفع عام: (١٩٧٥م) بأن فكرة الإسلاميين المتعلقة باعتبار الرأسمالي هو الطرف القوي والمضارب هو الطرف الأضعف، مختلفة تمامًا عن حالة العلاقة بين المدخرين والبنوك. انظر: الأهرام ٩ مايو (١٩٧٥م). وانظر تعليقات عليها في:

Homoud, SamiHassan, Islamic Banking, London:Arabian Information, 1985, PP.124 - 125.

(٣١) محمد سيد طنطاوي، الفتاوى الشرعية، القاهرة: مؤسسة الأهرام، (١٩٨٩م)، ص٣٧ـ ٣٨. والعلماء المذكورون هنا، من بين التسعة الذين أيدوا شهادات الاستثمار الخاص بشهادات الاستثمار عام: (١٩٧٦م).

بتلك المقترحات عن ارتياحهم لها، ووعدوا بتنفيذها في القريب العاجل.

وتأسيسًا على ذلك: فإن دار الإفتاء المصرية ترى شرعية المعاملات المتعلقة بشهادات الاستثمار وما يشبهها من أدوات تجارية في شركات الاستثمار، وتعتبر الأرباح الناجمة عنها حلالًا، ومرد ذلك: أنها إما **مضاربة**؛ كما هو رأي الشيخ عبد العظيم بركة وآخرين، أو لكونها **معاملة مستحدثة** نافعة للأفراد وللأمة، وليس فيها أي استغلال من طرف لآخر؛ كما هو رأي الدكتور محمد سلام مدكور وآخرين.

ومن المفيد أن يشتري الأفراد هذه الشهادات؛ ليساعدوا الدولة على تنمية مشروعات مهمة مفيدة للجميع، ومن المفيد كذلك أن يحصل الفرد على ما تعطيه الدولة له مقابل ذلك؛ تشجيعًا له على مؤازرته لها على نحو ينفعه هو والآخرين.

ويختتم طنطاوي فتواه بالتضرع إلى الله تعالى، سائله العفو عما عساه يكون قد وقع فيه من خطأ أو نسيان، ويبدو لي أن هذا مؤشر على النغمة الدفاعية السائدة في تلك الفتوى بكاملها؛ فطنطاوي لا يرسي حكمًا على نحو قاطع مانع، فهو يبدأ بالتأكيد على أن غيره قد لا يوافقه، ولكن هذا هو رأيه، وهو مسؤول عنه أمام الله وحده، ثم يطرح تحليله للمسألة، وينتهي بالقول بمشروعية تلك الشهادات على أساسين: إما لكونها أحد أشكال المضاربة (رابطًا فتواه برأي شلتوت ومن وافقه)، وعدم اعتبارها بمثابة قرض معطى للبنك، أو لكونها نافعة اجتماعيًّا وليس فيها استغلال من طرف لآخر.

ومن الأمور الجديرة بالملاحظة: أن طنطاوي لم يدخل في نقاش حول مختلف أنواع شهادات الاستثمار، كما لم يميز بين المعاملات التي تعتبر في عداد الميسر، وبين تلك المصحوبة بسعر فائدة محدد مسبقًا، وبالمثل: فإنه مما زاد درجة البلية، أنه بعد أن قرر شرعية شهادات الاستثمار، اقترح تغيير مسمى (الفائدة)، وإدخال نوع رابع من الشهادات بسعر فائدة معوم[٣٢].

---

(٣٢) سارع ناقدو طنطاوي إلى الإشارة إلى ما في تلك الفتوى من تناقض، ومن نماذج ذلك خطبة للشيخ يوسف البدري. انظر: إبراهيم عيسى، عبد الله كمال، المشايخ يحاربون المفتي في المساجد، روز اليوسف ٢ أكتوبر (١٩٨٩م)، ص١٦ ـ ١٩. ودافع طنطاوي عن نفسه بأن تلك مجرد =

ومن أهم ملامح هذه الفتوى، الإلحاح على استشارة الخبراء؛ بإضفاء الشرعية عليه؛ بتفسير موسع لمفهوم (أهل الذكر)، على أنه يعني الخبراء في الاقتصاد والطب وما شاكل ذلك، وليس على العلماء وحدهم، ويعد تضمين المقابلة مع رئيس البنك الأهلي إجراء غير مسبوق، ليس لكونه يتيح للقارئ بناء استنتاجاته من واقع كلام الخبير فحسب؛ بل بتسليمه صراحة باستحالة أن يكون المفتي خبيرًا في كل المجالات؛ فدور المفتي هو أن يطرح الأسئلة الصحيحة، ثم يقيم الإجابات بمعايرتها بأحكام القرآن والسُّنَّة النبوية والفقه، ويتماثل ذلك مع استراتيجية طنطاوي تجاه الفلكيين في مسألة استطلاع أهلة الشهور، وبهذا الشكل يظل القرار الأخير بيد المفتي[٣٣]؛ فهو بمثابة ممثل للمسلمين معترف بجهله، مع الإصرار على التزامه الأخلاقي بالتدقيق في المسألة، والحكم عليها من منظور إسلامي، وهو يتصرف أكثر من أي وقت مضى على أنه بمثابة الضمير الإسلامي للمجتمع.

الحملة ضد الفتوى:

شرعت صحف المعارضة الإسلامية ـ (الشعب، والنور، ولواء الإسلام، والاعتصام) ـ على الفور في شن حملة على فتوى طنطاوي، تواصلت حتى عام: (١٩٩٠م). كما نشرت مقالات ناقدة لها بصحيفة الوفد المعارضة، وأحيانًا بالصحف الحكومية، وإذا نحينا تلك الحملة الصحفية جانبا، فإن مئات الوعاظ في كل أرجاء مصر أدانوا تلك الفتوى[٣٤]، وفي المقابل نشرت مقالات مدافعة عن تلك الفتوى في معظم الصحف الحكومية، وفي مجلة روز اليوسف ذات التوجه غير الإسلامي.

ووقَّع مائة عالم على عريضة احتجاج على تلك الفتوى؛ يطالبون بإبطالها، وبعقد اجتماع طارئ لمجمع البحوث الإسلامية؛ لمناقشة تلك المسألة، ومن بين من وقعوا على تلك العريضة وعاظ راديكاليون مرموقون؛

= اقتراحات لجعل تلك الشهادات أكثر قبولًا لدى المسلمين الأتقياء. انظر عبد القادر شهيب، المفتي في عش الدبابير، روز اليوسف، ١٨ سبتمبر، (١٩٨٩م)، ص١٤ ـ ١٨.

(٣٣) راجع: المبحث الثالث من الفصل التاسع حول استطلاع الهلال.

(٣٤) راجع في تفصيلات هذا المعلم: إبراهيم عيسى، عبد الله كمال، المشايخ يحاربون المفتي في المساجد، روز اليوسف ٢ أكتوبر (١٩٨٩م)، ص١٦ ـ ١٩.

من أمثال الشيخ عبد الحميد كشك، وعمر عبد الرحمٰن، فضلًا عن العديد من أساتذة الأزهر، وعلاوة على ذلك، أعدت جماعة الإخوان المسلمين قائمة توقيعات من جامعة أم القرى في مكة، إلا أن طنطاوي رفض التراجع عن فتواه، مصممًا على حقه في الفتوى وفق قناعته.

وتجدر الإشارة إلى أنه مع ظهور الصحافة الحرة في مصر في الثمانينيات، اشتهر عدد من شيوخ وسائل الإعلام الجماهيرية، وصار لهم جمهور متحمس من بين دعاة الصحوة الإسلامية(٣٥).

وجذب أولئك العلماء المستقلون نسبيًا عن الدولة، ومن أشد ناقديها في عدد يسير من القضايا جمهورًا كبيرًا من الأتباع، واعتبرهم كثير من المصريين أهلًا للثقة أكثر من العلماء، وأدان كل أولئك العلماء تقريبًا تلك الفتوى في خريف عام: (١٩٨٩م)، على نحو يمكن **إيجازه فيما يلي**:

ـ عارض الشيخ **محمد متولي الشعراوي**، وزير الأوقاف سابقًا، والنجم التليفزيوني، وصاحب الفتاوى والمواعظ المعروفة في كل أرجاء العالم الإسلامي ـ: تلك الفتوى، بسبب تحديدها الضيق والحصري للربا(٣٦).

وقال الشعراوي: إن الغرب نفسه أدرك اليوم أن الاقتصاد المحرر من الفوائد أسمى من الاقتصاد المؤسس عليها(٣٧).

ـ شجب الشيخ الإسلامي المتشدد **عمر عبد الرحمٰن**، الزعيم الروحي للجماعة الإسلامية الراديكالية ـ: تلك الفتوى، ودمغها بأنها بيان سياسي، الغاية منه لفت الأنظار عن الزيادة الرهيبة في الأسعار، والأحوال المعيشية المتدهورة، وادعى عبد الرحمٰن أنه من المعروف تمامًا أن الشيخ شلتوت ندم على فتواه الخاصة بصندوق التوفير، ولكن الوقت لم يسعفه لحذفها من

---

(٣٥) راجع المطلب الثالث من المبحث الثاني من الفصل السابع حول: أسلمة المجتمع المصري.

(٣٦) انظر في التعريف بالشعراوي:

Lazarus - Yafeh, Hava, Muhammad Mutawalli al - Sharawi - A Portrait of a Contemporary Alim in Egypt, In: Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan, Edited by: W.&Kupferschmidt, New York; Praeger, 1983, PP.281 - 297. & Jansen J.J.G, the Neglected Duty, New York: Macmillan, 1986, PP.121 - 150.

(٣٧) مجدي شندي، محاكمات مفتي مصر، القاهرة: الإنسان للنشر، (١٩٩٠م)، ص٦٣ ـ ٦٥.

مجموعة فتاويه[٣٨].

وينفي عمر عبد الرحمٰن - على النقيض من المفتي السابق جاد الحق، وما انتهت إليه لجنة البحوث الفقهية، بمجمع البحوث الإسلامية، عام: (١٩٧٦م) -: أن تكون شهادات الاستثمار مجموعة: (ج) أفضل من نظيرتها من مجموعتي: (أ) و: (ب)، المتضمنتين لسعر فائدة محدد مسبقًا، ويضيف: أنه يرى أن المجموعة: (ج) بالذات غير شرعية؛ لكونها صورة من المقامرة المحرمة بنص القرآن الكريم.

ثم يختم عمر عبد الرحمٰن بطرح سؤال مهم: هل المعاملة الربوية التي لا يستغل طرف فيها الآخر مشروعة؟ ويجيب بالنفي[٣٩]، وهذه نقطة حيوية؛ فالربا - في الخطاب المعياري للإسلاميين، ومن قد يمكن تسميتهم الاقتصاديين الإسلاميين الجدد - محرمٌ؛ لأسباب: **أولها**: أن القرآن صرح بحرمته. و**ثانيها**: أنه يقود إلى الاستغلال (على أساس معنوي). و**ثالثها**: أنه عديم الجدوى اقتصاديًّا (على أساس اقتصادي؛ كما رأينا في حجة الشعراوي).

ويظهر في هذه المسألة، وفي قضايا أخرى، تشكك عبد الرحمٰن الجلي في محاولات السلفيين عقلنة تعاليم القرآن، وإصراره على أنه من المجافي للصواب ربط تحريم الربا بمنطق أخلاقي أو اقتصادي أو إنساني.

- **محمد الغزالي**، عضو جماعة الإخوان المسلمين سابقًا، والذي ربما يكون إبان إعداد الدراسة التي بين أيدينا، أشهر واعظ إسلامي في مصر، ومن المفاجآت أنه نشر مقالًا في مجلة اللواء الإسلامي الحكومية يؤيد فيها

---

(٣٨) جوهر إسناد هذه الدعوى كالتالي: يعتمد عبد الرحمن على قول الشيخ صلاح أبو إسماعيل، أنه سمع من الشيخ مصطفى أبو زهرة، أنه سمع ذلك من الشيخ شلتوت نفسه. انظر: صلاح أبو إسماعيل، ومن الفتاوى الطنطاوية ما يذهل ويفز، الاعتصام، أكتوبر، (١٩٨٩م)، ص٢٢ - ٢٧، ص٢٥. ولم أتمكن من العثور على ما يوثق تراجع شلتوت عن فتواه المذكورة. ويبدو، على العكس، أنه غير رأيه في اتجاه آخر، انتهى به إلى قبول الفائدة المحددة مسبقًا على القروض ودفاتر التوفير البريدية. انظر:

Zebiri, kate, Mahmud Shaltut and Islamic Modernism, Oxford: Charendon Press, 1993, Pp.74 - 77.

(٣٩) نقلًا عن مقابلة خاصة أجراها معه مجدي شندي، منشورة ضمن: مجدي شندي، محاكمات مفتي مصر، القاهرة: الإنسان للنشر، (١٩٩٠م)، ص٧٥ - ٧٨.

فتوى طنطاوي[٤٠]، ويبين الغزالي بكل جلاء أن العمليات المصرفية قد لا تكون مطابقة للشريعة مائة بالمائة، ولكن لما كان الناس مضطرون في هذا العصر إلى ادخار أموالهم في البنوك؛ فإن شهادات الاستثمار واحدة من بين أنفع أدوات الاستثمار، وليس فيها أي استغلال من طرف لآخر.

- نشر **جاد الحق** - المفتي السابق وشيخ الأزهر آنئذ، قبيل الإعلان عن فتوى طنطاوي - مقالًا بالأهرام؛ يعلن فيه حرمة شهادات الاستثمار بشكلها الراهن، ويقترح استبدال تقديم الدولة منحة ثابتة للمستثمرين؛ بأن يكون العائد وفق نتيجة الاستثمار[٤١]، ولعلمه دون شك، بأن طنطاوي سيصدر فتواه عما قريب، أكد جاد الحق علي أن مجمع البحوث الإسلامية عرف الربا عام: (١٩٦٥م)، بكونه: أي شكل من الفوائد على القروض، وعلى أن ذلك المجمع هو أعلى مرجعية إسلامية في مصر، وكما رأينا فإن جاد الحق نفسه قد أجاز الاستثمار في شهادات الاستثمار المجموعة: (ج) في مناسبات عديدة، كما سبق له وهو مفتي الديار أن دافع بكل حمية عن وضع المفتي كمرجعية بالنسبة للمسائل الإسلامية العريضة، ومعنى ذلك: أن جاد الحق غير رأيه تمامًا حين صار شيخًا للأزهر.

- **يوسف القرضاوي**: هاجم القرضاوي - الذي هو عالم إسلامي على علاقة وثيقة بدول الخليج وجماعة الإخوان المسلمين - فتوى طنطاوي، على صفحات جريدة (الشعب) الأسبوعية الناطقة باسم حزب العمل، وقال: إن تلك الفتوى تشبه تلك المحاولات الخانعة، التي شهدتها مصر مع مطلع القرن العشرين، الرامية إلى إضفاء الشرعية على الفوائد، وهي غير مهمة في ذاتها، والسؤال الوحيد الذي تثيره هو: لماذا الآن؟ ومن طلب ذلك؟.

وأكد القرضاوي أنه على يقين بأن وراءها مؤامرة على الإسلام[٤٢]، ومن الهراء القول بأن تلك الشهادة أحد أشكال عقد المضاربة (الشراكة في الغنم والغرم)؛ لأن المستثمر يعلم العائد الذي سيحصل عليه بدقة مسبقًا.

---

(٤٠) اللواء الإسلامي ٢٨ سبتمبر (١٩٨٩م) انظر ملخصًا لوجهة نظره تلك في: مجدي شندي، محاكمات مفتي مصر، القاهرة: الإنسان للنشر، (١٩٩٠م)، ص٧٤.

(٤١) الأهرام ١٨ أغسطس (١٩٨٩م)، ص١٥.

(٤٢) الشعب ٢ و٩ سبتمبر (١٩٨٩م). وهي منشورة ضمن: مجدي شندي، محاكمات مفتي مصر، القاهرة: الإنسان للنشر، (١٩٩٠م)، ص٧٠ - ٧٤.

وربط القرضاوي بين تلك الفتوى وبين أزمة ديون العالم الثالث، التي هي في أساسها بمثابة فخ نصبته لها الدول الصناعية، وبالنظر إلى سعر الفائدة العالي، فإن الكثير من البلدان النامية لن تستطع أبدًا سداد ديونها، ويوافق القرضاوي الشعراوي في القول بأن الغرب اضطر إلى مراجعة موقفه من الإيمان بجدوى الفوائد المصرفية.

ويتطابق هذا المنظور الاجتماعي والعالمي العريض من مسألة الفوائد المصرفية مع موقف جريدة الشعب لسان حال اليسار الإسلامي.

ـ **علي السالوس**: صار علي السالوس، أستاذ الشريعة بالجامعة القطرية، هو المعارض الرئيس لتلك الفتوى على صفحات مجلة (النور)[٤٣]، ورصد السالوس بدوره، العديد من قرارات العلماء التي يجمعون فيها على اعتبار أن الفوائد بكل أشكالها بمثابة ربًا، واعترض بشدة على زعم طنطاوي أن تحديد سعر الفائدة مسبقًا فيه حماية فعلية للمدخرين.

وهاجم السالوس دار الإفتاء بحد ذاتها في العديد من المقالات في صحيفة الاعتصام، إلا أن على كتابات السالوس تغلب عليها السمة الأكاديمية، وهو أقل شهرة من غيره من العلماء.

وساهم عدد آخر من الأكاديميين في نقد تلك الفتوى، بعضهم من جامعة الأزهر؛ ومن هؤلاء على سبيل المثال: عبد الحميد الغزالي، والأستاذ الأزهري: عبد العظيم المطعني؛ الذي ناقش ما قاله محمد عبده بالفعل عن الفوائد[٤٤].

وأطلق العنان لهذا النقاش بدفاع الشيخ عبد المنعم النمر وزير الأوقاف سابقًا، عن طنطاوي، على صفحات صحيفة (أخبار اليوم) الموالية للحكومة[٤٥]، وتصدرت مجلة الاعتصام غيرها، في ديسمبر ١٩٨٩م، في المناقشة المعمقة لخلفيات فتوى محمد عبده وتعقيبات رشيد رضا عليها في المنار[٤٦].

---

(٤٣) انظر على وجه الخصوص: النور ١٩ نوفمبر و٦ ديسمبر (١٩٨٩م)، ص٨.

(٤٤) النور ٢٧ سبتمبر (١٩٨٩م). وانظر مناقشته لفتوى كل من عبده وشلتوت، في: لواء الإسلام، نوفمبر ١٩٨٩م، ص١٦ ـ ١٧.

(٤٥) أخبار اليوم، ٢١ أكتوبر، (١٩٨٩م)، ص٨.

(٤٦) انظر ما كتبه محمد عبد الوهاب فايد في: الاعتصام، ديسمبر (١٩٨٩م)، ص١٠ ـ ١٣.

ومعنى هذا أن صحافة الإسلاميين لم تقتصر على تحدي المرجعيات المباشرة لطنطاوي (اجتماع لجنة البحوث الفقهية بمجمع البحوث الإسلامية عام ١٩٧٦م وفتوى شلتوت) فحسب؛ بل تحدت فتوى محمد عبده غير الموثقة، السابقة عليها أيضًا، وأراد خصوم طنطاوي إثبات أنه أفتى بما هو ضد ما يرقى لأن يكون إجماعًا حقيقيًّا لكبار العلماء وللهيئات التي يتبعونها.

ـ **صلاح أبو إسماعيل**: عضو البرلمان عن حزب الأحرار، ورئيس أحد أجنحة الإخوان المسلمين، وهو أبلغ معارضي طنطاوي؛ فقد أسس هجومه على تلك الفتوى على قضيتين محوريتين: الإجماع السابق، ومساهمتها في الاستثمار، ويرى أبو إسماعيل أن شهادات الاستثمار عبارة عن عقد قرض، يسلف الرأسمالي فيه مالًا للدولة لمدة محددة، مقابل فائدة مقررة مسبقًا، ولا تغير مسألة أن بعض المساهمين يحصلون على جوائز ـ من الحقيقة الأساسية، المتمثلة في أن مجموع المستثمرين يحصلون على فائض سنوي محدد، يوزع عشوائيًّا عبر مقامرة.

وسؤال المفتي لرئيس البنك الأهلي حول ما إذا كانت شهادات الاستثمار قرض أم وديعة؟ سؤال مضحك، وهو بمثابة التساؤل: «هل شهادات الاستثمار قروض، أو هل هي قروض؟

وبالمثل: أثارت فكرة إطلاق اسم آخر على إعطاء الفوائد سخرية صلاح أبو إسماعيل، وشبّه تلك الفتوى بتجربة ساذجة قوامها كتابة كلمة: (ملح) على قارورة سكر، لكي لا يقترب منها النمل، وأضاف: «ولكنني أعتقد أننا معشر المسلمين أذكى من النمل.. فنحن نعلم الجوهر... وتغيير الاسم لن يجعلنا نهجره»(٤٧)؛ فالودائع قروض؛ لكونها قائمة على سعر فائدة ثابتة لمدة محددة.

ويصوغ صلاح أبو إسماعيل رفضه لادعاء طنطاوي أن تحديد الفائدة مسبقًا يضمن العدالة الأخلاقية، ويحول دون الاختلاف بين الطرفين ـ: في شكل مقارنة أخرى مثيرة؛ حيث يقول: «اتفاق الطرفين على فوائد ربوية لا

---

(٤٧) صلاح أبو إسماعيل، ومن الفتاوى الطنطاوية ما يذهل ويفز، الاعتصام، أكتوبر، (١٩٨٩م)، ص٢٢ ـ ٢٧.

يجعلها شرعية بأي حال؛ فقد اتفق الملعون جين بول سارتر مع عشيقته على العيش في الرذيلة والفساد والمعصية دون عقد زواج، فهل جعل اتفاقهما زناهم شرعيًّا؟!»[٤٨].

وقصارى القول: إن صلاح أبو إسماعيل كان هو زعيم الحملة ضد طنطاوي، وهو من كلف مجدي شندي بكتابة كتاب كامل عن الفتوى، إلا أن المنية وافته فجأة في حومة هذا الجدل، في صيف (١٩٩٠م).

ـ **طارق البشري**: انتقد القاضي المصري الشهير، ذو الميول الإسلامية، طارق البشري ـ: فتوى طنطاوي على صفحات جريدة الوفد المعارضة، واختلف هذا النقد عن النماذج سالفة الذكر؛ لكونه لم ينشر في صحيفة إسلامية من جهة، ولرد طنطاوي عليه، مما فتح باب حوار بينهما حولها.

ففي أول مقالة له بتاريخ ١٥ سبتمبر، انتقد البشري تلك الفتوى على نحو سافر، نافيًا أن تكون من قبيل الاجتهاد الصحيح، ورأي البشري وغيره أن الحديث النبوي يبين أن الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات، فمن اتقي الشبهات، فقد استبرأ لدينه، وهو دعوة للمفتين لأن يربأوا بأنفسهم عن شرعنة المشتبهات.

وكانت المفاجأة نوعًا ما أن رد طنطاوي بالتمسك بفتواه، وبحقه في اتباع ما استقرت عليه قناعته، وقال طنطاوي: إنه شخصيًّا لا يشك في شرعية شهادات الاستثمار، ولكنه يعلم أن لكثير من الناس رأيًا آخر، وبوسعهم عدم شرائها، أما من وجهة نظره هو وكثيرين غيره، فإن تلك الشهادات نوع سليم من التوفير، لا يؤدي إلى استغلال طرف لآخر[٤٩].

ورد البشري على رد طنطاوي بمقالة جديدة، أعدها بدرجة أعلى بكثير من الإتقان بالمقارنة بسابقتها، وقال البشري: إن الحجة المتعلقة بعدم وجود استغلال، تستدعي جذر الأحكام القرآنية، فتلك الأحكام قد تكون مبنية على علة، وقد تكون مبنية على حكمة، فمن ينادون بتحريم كل أنواع الفوائد يبنون حجتهم على العلة؛ أي: على الحديث النبوي: «**الذهب بالذهب،**

---

(٤٨) المرجع السابق، ص٢٢ ـ ٢٧، ص٢٦.

(٤٩) الوفد ٢٩ سبتمبر (١٩٨٩م).

والفضة بالفضة، والبُرّ بالبُرِّ، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مِثلًا بمثل، يدًا بيد، فمن زاد أو استزاد، فقد أربى، الآخذ والمعطي سواء»[٥٠].

ويشير هذا الحديث ـ فيما يبدو ـ إلى تحريم أية فوائد، وميزة هذا الحكم أنه عملي ومن السهل فهمه والالتزام به، وفي المقابل، فإن من يجيزون أنواعًا معينة من الفوائد، يرون أن التحريم مبني على حكمة؛ تتمثل في اجتناب الاستغلال، ويرتبون على ذلك قولهم بشرعية أشكال الفائدة التي لا تحتوي على استغلال.

بيد أن من الصعب تقرير ذلك على مستوى كل من النظرية والممارسة، وهذا يخلف لنا ـ فيما يراه البشري ـ مشكلة كيفية التمييز بين هذين النوعين من الأحكام في قضايا أخرى، وعلى سبيل المثال: ماذا نفعل بخصوص تعاطي الخمور بقدر غير مؤذ ظاهريًا؟

وأخيرًا تأتي حجة أول الغيث قطرة؛ فإذا أجيزت بعض أشكال الفائدة، فإن الضغوط ستتصاعد من أجل إجازة كل أشكالها، وسيغدو من العسير بحق الحفاظ على التحريم، حتى في الحالات التي يكون الاستغلال جليًا فيها.

وفي المقابل، فإنه «إن تم الحفاظ على تحريم الربا بكل صوره ضد أي شكل من فائض القيمة، فإن ذلك سيقيم رابطة بين النظرية الماركسية للاستغلال والنظام التحريمي الإسلامي»[٥١]، ويكشف هذا الخيط الفكري بوضوح عن سر حفاوة اليسار الإسلامي المصري بفكرة تحريم الربا.

الجدل خارج الصحافة الإسلامية:

إذا انتقلنا الآن إلى الدفاع عن تلك الفتوى في الصحف غير الإسلامية، فإنه يمكن تلخيص خلاصته في عدة نقاط: **أولها**: القناعة بأن لشهادات

---

(٥٠) أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري ـ المترجم.

(٥١) الرابطة بين نظرية الاستغلال الماركسية والنظام التحريمي الإسلامي، الوفد: ٢٩ سبتمبر (١٩٨٩م)، ص٥.

الاستثمار منطقًا اقتصاديًا. **وثانيها**، أن محمد عبده ومحمود شلتوت اللذين هما أعظم شيوخ القرن العشرين وأكثرهم انفتاحًا - أصدرا فتاوى مماثلة في الخطوط العريضة لمحتواها لفتوى طنطاوي. **وثالثها**، أن الناقدين - وليس المفتي - هم الذين لهم مآرب شخصية يدافعون عنها. **ورابعها**، أن بعض العلماء قد وصل بهم التعصب ضد الحكومة إلى حد عدم الاكتراث بصالح الشعب المصري.

وسعت روز اليوسف إلى التنقيب عن دوافع أولئك الشيوخ الذين يهاجمون طنطاوي، والتشكيك فيها، وتمثلت بؤرة أطروحة تلك المجلة في القول بأن الحملة ضد المفتي جهد منسق؛ لكون فتواه قد تحدت شبكة مصالح، وتتمثل تلك المصالح في الروابط القائمة بين كبار العلماء والمصارف وشركات الاستثمار الإسلامية، وفضحت المجلة في إحدى المقالات بوجه خاص المصالح الاقتصادية للعديد من العلماء السابق ذكرهم في المصارف الإسلامية[٥٢].

وذهبت المجلة إلى القول بأن علي السالوس ويوسف القرضاوي يعملان مستشارين شرعيين لبنوك إسلامية في قطر بمرتبات كبيرة، وكان صلاح أبو إسماعيل حتى عهد قريب مستشارًا لبنك فيصل الإسلامي (كما كان المفتي السابق محمد خاطر)، كما كان عبد الحميد الغزالي ورئيس لجنة الفتوى بالأزهر مستشارين لبنوك إسلامية في مصر.

وحسب ما تقوله روز اليوسف، فإن بعضهم قبض ألوف الدولارات شهريًا؛ مقابل خدماتهم، وكان بوسعهم في بعض الحالات ممارسة ضغوطهم على البنوك المعتمدة على شرعنتهم لها، ومن جهة أخرى فإن شركات توظيف الأموال الإسلامية، بمحافظ استثمارها السرية، كانت بحاجة أكثر من البنوك؛ للمصادقة على أنشطتها من علماء معروفين وموثوق بهم، وبالطبع فإن فكرة إمكانية أن تطلب الفتاوى ويدفع مقابل لها منفرة بالنسبة للتقاليد الفقهية وللمسلمين المعاصرين على السواء.

واتخذت روز اليوسف من قائمة التوقيعات الطويلة، التي قدمت فور

---

(٥٢) عبد الله كمال، فتاوى للبيع، روز اليوسف، ٢٥ سبتمبر (١٩٨٩م)، ص٢٤ - ٢٧.

نشر فتوى طنطاوي ـ دليلًا على أن تلك الحملة قد تم التحضير لها جيدًا مسبقًا، وتكهنت بأن تلك الحملة قد تمت بمبادرة من أشرف السعد، مالك إحدى كبريات شركات توظيف الأموال الإسلامية(٥٣).

وناقشت تلك المجلة التلاقي اللافت للنظر بين الأزهريين والراديكاليين في قائمة المائة الذين وقعوا على العريضة، وخلصت إلى أن دوافعهم متنوعة؛ فعلماء المؤسسات الرسمية أقلقتهم حقيقة أن طنطاوي قد تعدي على ساحتهم؛ بإصداره فتوى حول المعاملات المصرفية؛ بحكم أن الهيئة صاحبة الاختصاص في اتخاذ قرارات بشأن المستحدثات هي مجمع البحوث الإسلامية، وعلاوة على ذلك: فإن الأساتذه الأزهريين عامة، وأساتذة كلية الشريعة بوجه خاص ـ معادون له؛ لكونه ليس من خريجي كلية الشريعة، وأخيرًا: فإن الراديكاليين سعدوا بالمشاركة في هذا اللغط؛ بغية التأكيد على قناعة واسعة النطاق بأن الدولة ضد تطبيق الشريعة(٥٤).

ولم تقف الصحافة اليسارية والفكرية عند حد في مهاجمة أولئك العلماء الذين هاجموا المفتي؛ بل اجتهدت في تصوير طنطاوي على أنه نمط سلفي معاصر لمفتي يفهم روح القرآن، وعلى إلمامه بالقضايا الاجتماعية المعاصرة بدرجة كافية للتوليف بينهما بقوة، وتضمن التصدير الذي كتبه رئيس تحرير الأهرام الاقتصادي لدفاع طنطاوي نفسه عن فتواه، في صيف ١٩٩١م ـ: العديد من الأفكار المحورية في الدفاع العلماني اليساري عن المفتي(٥٥)؛ فقد جاء به:

«من سوء حظنا أن الله قد سلط علينا أناسًا يدعون معرفتهم بالدين، يتكتلون ليعطوا لأنفسهم الحق في إصدار فتاوى جاهلة، ويجعلون مهمتهم هي إثقال كاهلنا بالمزيد من الأثقال التي ننوء بحملها بالفعل في حياتنا الاجتماعية والاقتصادية، وهم راغبون في فرض كل أفكارهم علينا، رغم

---

(٥٣) عبد القادر شهيب وإبراهيم عيسى، حزب سري ضد المفتي، روز اليوسف، ٩ أكتوبر (١٩٨٩م)، ص١٢ ـ ١٦.

(٥٤) الأهرام الاقتصادي ٦ مايو (١٩٩١م).

(٥٥) عبد القادر شهيب وإبراهيم عيسى، حزب سري ضد المفتي، روز اليوسف، ٩ أكتوبر (١٩٨٩م)، ص١٢ ـ ١٦.

كونها لا تطاق في جمودها، وفي افتقارها التام لفهم النص، فضلًا عن عجزها عن تمييز المآلات من المقدمات، أولئك هم من اغتصبوا سلطة إصدار فتاوى، ممن يحرمون الآن أي نشاط اقتصادي لم يكن معروفًا في عهد النبي والصحابة (رضي الله عنهم وأرضاهم)؛ فعندهم: شهادات الاستثمار إثم، وقروض الإسكان إثم، وفوائد البنوك إثم، ولو سارت الأمور وفق خططهم وفتاويهم، فإن حياتنا الاقتصادي ستتوقف، وسنصير إلى أسوأ حال، وسنعود إلى عصر قافلة الشتاء والصيف بين سوريا واليمن».

ومن الملاحظ أن الجملة الأخيرة إشارة إلى قول الله تعالى في سورة قريش: ﴿لِإِيلَٰفِ قُرَيْشٍ ۞ إِۦلَٰفِهِمْ رِحْلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيْفِ ۞ فَلْيَعْبُدُوا۟ رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ ۞ ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ﴾ [قريش: ١ ـ ٤]، ومن المحتمل أن تكون تلك العبارة أكثر إسفافًا وتزلفًا مما يمكن أن يقبله المفتي، وكما رأينا سلفًا؛ فإنه هو نفسه يعتقد أن القرآن يتضمن أحكامًا لتنظيم المجتمع صالحة للتطبيق في هذا العصر؛ ومن ثم: فإنه لن يستريح مطلقًا لهذا التنصل بالجملة من المبادئ الاقتصادية الإسلامية، واعتبارها مما قد فات أوانه، وبات ميئوسًا منه(٥٦).

إطار الجدل:

نظر مؤيدو فتوى طنطاوي ومعارضوها إليها في سياق أوسع منها؛ فقد طرح كثير من الإسلاميين ـ كما سلف القول ـ سؤالهم (البلاغي): ما الداعي إلى طرح هذه المشكلة القديمة مجددًا الآن؟ وبالمثل طرح أنصار المفتي سؤالهم: ما سر قوة رد الفعل على هذا النحو؛ خاصة في ضوء عدم وجود اعتراض يذكر على فتاوى سابقة خاصة بشهادات الاستثمار؟ وأجاب الطرفان بإجابة واحدة في واقع الأمر؛ فينبغي النظر إلى تلك الفتوى وإلى رد الفعل المضاد لها، في ضوء صعود نجم المصارف الإسلامية، والتدخل الحكومي ضد شركات توظيف المال الإسلامية.

(٥٦) مع ذلك: فإن طنطاوي يوافق بشدة على الهجوم على أولئك الجهلة أدعياء الحق في الإفتاء. راجع بعض تفصيلات: الصراع حول الحق في إعطاء فتاوى، الذي برز إلى السطح ضمن الجدل بشأن شهادات الاستثمار، في الفصل المتعلق بالحوار حول دار الإفتاء؛ بالمبحث الخامس من الفصل التاسع.

ففي عام: (١٩٨٨م) اتخذت الحكومة المصرية إجراءات صارمة ضد شركات توظيف الأموال، وكانت تلك الشركات خارج سيطرة الدولة تمامًا، ونجحت في جذب عدة مليارات من الجنيهات من ودائع قطاع متنامي من المصريين، وبالأخص من تحويلات المصريين العاملين بدول الخليج، وتراوح معدل العوائد التي تصرفها بين (٢٠٪) و(٣٠٪). وهو معدل أعلى بكثير مما تمنحه البنوك من فوائد، وغدت عوائدها هي الوحيدة عمليًّا التي يمكن أن تنافس معدل التضخم.

ولا عجب بالتالي، أن اكتسبت تلك الشركات شعبية، وإن كانت هي نفسها قد ادعت أن سبب شعبيتها هو مطابقة استثماراتها لمبادئ الإسلام، وكانت تلك الشركات جميعًا قد بدأت مجرد مشروعات أعمال عائلية صغيرة، وأغلقت الحكومة معظم تلك الشركات، وأحالتها إلى القضاء؛ بتهمة الاحتيال، وبعد أن تدخلت الحكومة لصالح المودعين، ظهر في ساحة القضاء أن تلك الشركات كانت تدفع العوائد بالفعل من أموال مستثمرين جدد (مولدة مخطط هرم ترويج تحايلي تقليدي)، بجانب الاستثمار في أسواق المال الدولية، واسترد معظم المودعين ثلث ودائعهم، مع أن التصفية وسداد مستحقات المستثمرين لم تكن قد انتهت بعد، وحرصت الحكومة في حملتها على تلك الشركات على أن تجعل المصريين لا ينسون أبدًا الدرس الذي تلقوه على يد تلك الشركات التي ادعت الورع، واعتبرها اليسار المصري نموذجًا للرأسمالية المتوحشة غير الإنتاجية، التي جاءت إلى مصر مع سياسة الانفتاح الساداتية، وعلى الرغم من وجود دليل على أن معظم نشاط تلك الشركات انصب على استثمارات مؤسسة على فوائد؛ فإنها حظيت بتأييد قوي من جانب الصحافة الإسلامية، ومن بين أسباب هذا التأييد، ما قدمته تلك الشركات من عون مالي لمؤسسات ومشروعات إسلامية في الثمانينيات[٥٧].

(٥٧) من بين الكتب التي تناولت موضوع شركات توظيف الأموال وظهيرها الإسلامي: عبد القادر شهيب، الاختراق، القاهرة: دار سينا، (١٩٨٩م)، فرج فوده، الملعوب، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٨٩م).

وأدان مفكرون يساريون مدرسة الاقتصاد الإسلامي الجديدة، ووصفوها بأنها مثالية وغير واقعية(٥٨)، ورأى آخرون التريث في الحكم عليها حتى يروا ما تسفر عنه في التطبيق، وعرفت مصر مع بداية عام: (١٩٩١م) جدلًا حامي الوطيس بخصوص سياسة الانفتاح وخصخصة القطاع العام، وادَّعَى معارضو عملية تحرير الاقتصاد أن رأس المال المستثمر في مصر موجه كله تقريبًا إلى مجالات ربحية؛ مثل: السياحة، والاستهلاك، والخدمات، بينما لا يوجه للانتاج الصناعي إلا النذر اليسير من الاستثمارات، وأيد أنصار السوق الحر شركات توظيف الأموال؛ لأنها كانت في موقع الصدارة في التمويل غير الحكومي، أما ناقدو السوق الحر، فرأوا أنها غير إنتاجية و«طفيلية»(٥٩).

والتفت المجموعة الأخيرة حول (الأهرام الاقتصادي) الذي نشر دفاع سيد طنطاوي عن فتواه، مرتين في صيف (١٩٩١م)(٦٠)، ورأى هؤلاء أن أدوات التوفير التي توجه أموال المصريين إلى مشروعات التنمية العامة هي أفضل وسائل الاستثمار المتاحة.

أما معارضو المفتي، فرأوا أن فتواه بمثابة إضفاء لشرعية إسلامية على النظام المصرفي الراهن؛ وبالتالي فإنها تهديد خطير لمشروع بناء اقتصاد إسلامي في مصر، ومرد حدوث ذلك الآن هو تردي قطاع التمويل الإسلامي في أعقاب الإجراءات التي اتخذتها الحكومة ضد شركات توظيف الأموال، وكان الإسلاميون على قناعة بأنه ما لم يتم إقامة اقتصاد إسلامي، فإن المسلمين سيظلون مضطهدين إلى الأبد.

تلك هي نقطة الانطلاق في كتاب مجدي شندي بخصوص فتوى طنطاوي(٦١)؛ حيث يقول: «من الغريب أن رأس المال الإسلامي مودع في

---

(٥٨) محمود عبد الفضيل، ملاحظات أولية حول بعض مقولات الاقتصاد الإسلامي، قضايا فكرية، ٨، (١٩٨٩م)، ص١١٤ ـ ١٢٠.

(٥٩) انظر تحليلًا جيدًا لهذا الجدل في:

Zubaida, Sami, The Politics of the Islamic Investment Companies in Egypt, Brismes, 17, (2), 1990, PP.152 - 161.

(٦٠) محمد سيد طنطاوي، الحرام والحلال في معاملات البنوك والأعمال، الأهرام الاقتصادي، ١١٧١، ٦ مايو و٢٤ يونيو (١٩٩١م).

(٦١) مجدي شندي، محاكمات مفتي مصر، القاهرة: الإنسان للنشر، (١٩٩٠م)، ص١٦ ـ ١٧.

عصرنا هذا في بنوك غربية، بحيث يستثمر في تعضيد أعداء الإسلام (بما يمثل مزيدًا من النهب لأموال المسلمين)، وفي امتهان كرامتهم، وفي احتلال أولى القبلتين وثالث الحرمين (القدس)، ونقول ـ لمن يسألون عن كيفية استعمال الأموال الإسلامية في البنوك الغربية، في امتصاص أموال المسلمين ـ: إن ذلك واضح وضوح الشمس في كبد السماء؛ فأموال المسلمين الأثرياء تقرض للمسلمين الفقراء بشروط جائرة، بالربا الفاحش والفوائد التي تثقل كاهل عدد كبير من الدول الإسلامية، وفوق كل هذا تأتي سياسة اقتصادية تجبر مواطني تلك الدول على الحصول على المزيد من القروض بشروط صندوق النقد الدولي، حتى تصير الحلقة مفرغة لا نهاية لها.

ولفتوى طنطاوي ـ من هذا المنظور ـ عواقب بعيدة المدى بحق؛ فهي لا تحل ما هو حرام فحسب، بل إنها تعيق بناء بديل إسلامي؛ بكتابة لفظة «سكر» على صندوق ينبغي أن لا يستثمر المصريون العاملون بالخارج فيه أبدًا.

ويقدم الجدل حول شهادات الاستثمار نموذجًا لما يسميه بيتر بيرجر: إضفاء مسحة «بروتستانتية على الأديان العالمية»(٦٢)؛ فقد صارت للإسلام المصري نكهة بروتستانتية؛ بمعنى زوال احتكار العلماء للسلطة الدينية، وإحساس الناس العاديين ممن تحصلوا على تعليم في مجالات أخرى، بأهليتهم للحكم على صحة أقوال أهل الذكر، فما يعتبر إسلامًا صحيحًا يتقرر بدرجة ما بواسطة وسائل الإعلام الجماهيرية؛ حيث يسعى الفرقاء المتعددو الرؤى إلى إقناع القراء عبر المحاجَّة والمهارات البلاغية، ومن خلال تلك العملية تتم عملية أدلجة الإرث الفقهي الإسلامي المعقد وتبسيطه؛ فلا تكفي البرهنة على أن تلك الفتوى تنتهك تحريم القرآن للربا؛ بل يبذل الجهد لربطها برؤية للعالم، يرقى معها السماح بأدوات استثمارية مفيدة، على ما يبدو؛ لأن يكون بمثابة قبول تأبيد وضع تاريخي قائم، المسلمون مضطهدون فيه.

ولم يعد الربا في سياق هذا الجدل مجرد مصطلح تراد به أنواع معينة من الفوائد المحرمة، واكتسب الربا ـ كما رأينا ـ معنى أوسع ليشمل الظلم

(٦٢) Berger, Peter, The Heretical Imperative, New York, 1979, PP.58 - 59.

السياسي الاقتصادي؛ فالربا هو الظلم الذي يراه من يتأمل في الحياة في مصر: الثراء الفاحش جنبًا إلى جنب مع الفقر المدقع، ولو التزم الناس التقوى ومخافة الله، فلن يكون هناك ربًا في المجتمع؛ أي: لن يكون هناك قهر اقتصادي؛ فالربا هو مسمى النظام الاقتصادي الغربي، الذي من المستحيل أن يقود إلى استقرار المجتمعات وسعادتها، وتلك حقيقة ـ فيما يقوله العلماء ـ قد أدركها الغرب نفسه.

ومعنى هذا: أن الربا صار رمزًا مفتاحيًّا لحجة سياسية تدعو إلى إقامة مجتمع إسلامي عادل[٦٣]، ولهذ الرمز خصائص كثيرة:

أولها: صلته بالتمويل الدولي، والولايات المتحدة، والصهيونية، وكل أعداء الإسلام، وبينما يقول صلاح أبو إسماعيل ـ في نقده الأكثر مهنية لفتوى طنطاوي ـ: إن اليهودية تعتبر الربا إثمًا، فإن معظم المعقبين عليها، يلحون ـ في هجومهم على المفتي ـ على استخدام مقولة الفائدة اليهودية[٦٤].

وثانيها : صلته بأزمة الديون المصرية؛ فقبل ذلك بمائة عام أدت أزمة دين عام أخرى إلى الاستعمار البريطاني؛ فالربا مسألة ليست بالهينة.

وفي الحملة الانتخابية عام: (١٩٨٧م)، رفع الإسلاميون شعار (الإسلام هو الحل)، واتضح من خطاب تلك الحملة أن الإسلام يعني العدالة الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية؛ فالربا يعني في المجال الاقتصادي: رمزًا لكل ما هو غير عادل وغير إسلامي، وبذا يرى معارضو فتوى طُنطاوي، أنه ساند بها كل ما هو جائر وغير إسلامي، وأتى بها في مجال برهنت فيه البنوك الإسلامية بالفعل على وجود حل إسلامي عملي ومعاصر.

ومن جانبه، دافع طنطاوي عن فتواه بكل حماس؛ فقد نشر كتيبًا في الدفاع عنها، ومن الأمور ذات الدلالة، أنه هو من كتب الفصل الخاص بالاقتصاد في كتاب صدر عام: (١٩٩٢م)، عن الفتاوى المعاصرة، ضم

---

(٦٣) مجدي شندي، محاكمات مفتي مصر، القاهرة: الإنسان للنشر، (١٩٩٠م)، ص٩٣ ـ ٩٤.

(٦٤) صلاح أبو إسماعيل، ومن الفتاوى الطنطاوية ما يذهل ويفزز، الاعتصام، أكتوبر، (١٩٨٩م)، ص٢٢ ـ ٢٧. ومن نماذج المصادر التي أثارت مسألة المصارف الصهيونية: عبد العظيم المطعني، نكسة في الإفتاء وعودة إلى ربا الجاهلية، لواء الإسلام، نوفمبر (١٩٨٩م)، ص١٦ ـ ١٧.

فصولًا حول الاقتصاد والسياسة والطب والمرأة والأيديولوجيات(٦٥)، والأمر الذي له أهمية خاصة في هذا المقام، من وجهة نظرنا ـ: هو الطابع العام للهجمات التي تعرض لها طنطاوي؛ فمعارضوه لم يركزوا على فتواه طويلًا على الأقل، بل هاجموا شخصه ودار الإفتاء، وعنوان كتاب معارضيه وغلافه يوضحان تلك النقطة بجلاء؛ فالعنوان هو: (محاكمة مفتي مصر)، وعلى الغلاف رسم لطنطاوي يقف وراء القضبان؛ كما لو كان متهمًا؛ فقد تمخضت فتوى شهادات الاستثمار عن جدل حول دار الإفتاء كمؤسسة، وحول قضية أوسع تعلق بدور الدولة فيما يتعلق بالدين، والعكس(٦٦).

---

(٦٥) محمد سيد طنطاوي، الإسلام والاقتصاد، في: فكر المسلم المعاصر، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، (١٩٩٢م)، ص١١ ـ ٣٩.

(٦٦) سبق لنا بيان الخطوط العريضة لهذا الجدل ومناقشته في المبحث الخامس من الفصل التاسع.

الفصل العاشر

دراسة الحالة الثالثة

حذاري من تغيير النوع في القاهرة(١)
ردود فعل إسلامية على بعض الجراحات الحديثة

الحدث:

في عام: (١٩٨٢م)، ذهب سيد عبد الله الطالب بكلية الطب جامعة الأزهر البالغ من العمر تسعة عشر عامًا إلى عيادة طبيبة نفسية، يشكو من اكتئاب شديد، ويطلب علاجًا نفسيًّا، وفحصته الطبيبة سلوى جرجس لبيب، واكتشفت أنه يعاني من اضطراب هويته الجنسية، أو بالأحرى من (الخنوثة النفسية)، فعالجته على مدى ثلاث سنوات، وبذلت كل ما في وسعها لاستعادة هويته الجنسية الذكورية، ولكنها يئست من النجاح في مهمتها في نهاية المطاف، وبينت الطبيبة أن الفشل حتمي في مثل هذه الحالة، التي يبدأ العلاج فيها بعد سن البلوغ، ثم حولته الدكتورة سلوى جرجس إلى الطبيب الجراح عزت عشم الله جبرائيل؛ لإجراء جراحة تحول جنسي.

ولخطورة تلك العملية، حول الدكتور جبرائيل بدوره سيد عبد الله، إلى طبيب نفساني آخر هو هاني نجيب، وفي التو تبين للدكتور هاني صحة تشخيص الحالة، ووافق على أن الجراحة هي أنسب علاج لها، وشرع في تجهيز المريض نفسيًّا لها، وعلى مدى عام عولج سيد عبد الله بهرمونات أنثوية مع تجريب ارتداء ملابس أنثى، والعيش مع الجنس الآخر، ودامت

---

(١) نشرت هذه الدراسة في:
Erslev Anderson (editor), Middle East Studies in Denmark, Odense University Press, 1994,
وأود أن أشكر أرنو شميت على تعليقاته القيمة.

هذه المرحلة قرابة عام، وقَّع خلالها سيد عبد الله على طلب إجراء تلك الجراحة له.

وأجريت تلك الجراحة يوم ٢٩ يناير (١٩٨٨م)؛ حيث قام الجراح عزت عشم الله جبرائيل بإزالة القضيب، وأوجد فتحة جديدة للبول، ومهبلًا صناعيًّا، وهذا هو الإجراء المعياري في عمليات تغيير النوع، ونجحت العملية، وشفي سيد عبد الله، وتقول الطبيبة النفسية المعالجة له: سلوى جرجس: إنه غيَّر اسمه إلى: سالي، وإنه يعيش حاليًّا سعيدًا وراضيًا عن هويته الأنثوية.

وكان من الممكن أن تنتهي هذه الحكاية هنا، إلا أن هذا لم يحدث؛ فسرعان ما وجدت سالي أن تلك العملية ليست مجرد شأن شخصي؛ بل تشمل العديد من السلطات، ناهيك عمَّا أثارته من اهتمام كبير في وسائل الإعلام الجماهيرية وبين المصريين في عمومهم، فمن الطبيعي أن تهتم وسائل الإعلام بمقابلات مع سالي حول طفولتها، وفترة دراستها بالأزهر، وما شاكل ذلك، إلا أن هذه الدراسة ستركز على ردود فعل وسائل الإعلام والسلطات الدينية، وفي الصدارة منها مفتي الجمهورية سيد طنطاوي.

ويمكن القول بأن ظاهرة عمليات تغيير الجنس معقدة نوعًا ما، ويلزمني الاعتراف بأنني شخصيًّا في حيرة من أمرها، ومن هنا فإن هذه الدراسة لا تسعى إلى تصوير العلماء على أنهم يقفون ضد تحديث نافع وحتمي على أية حال، إلا أن الدراسة تفترض أن تكون ردود الفعل على عملية تغيير الجنس قوية في مجتمع اتسم تقليديًّا بالفصل الواضح بين الجنسين، تلك القضية التي تصدرت الاهتمامات مؤخرًا بسبب الصحوة الإسلامية الراهنة.

وأول حدث عقب تلك العملية الجراحية هو أن عميد كلية الطب رفض السماح لسالي بدخول الامتحان النهائي، كما رفض تحويله إلى كلية طب البنات (المنفصلة تمامًا عن كلية طب البنين، والواقعة في موقع آخر من المدينة)، وأدركت سالي أنها بحاجة إلى اعتراف رسمي بجنسها واسمها الجديدين؛ فتقدمت بطلب إلى مصلحة الأحوال الشخصية؛ لتغيير اسمها من سيد محمد عبد الله، إلى سالي محمد عبد الله، ونشر خبر تلك العملية في ٤ إبريل (١٩٨٨م)، وتحدثت سالي، في مقابلة مع صحيفة الأهرام عن

الصعوبات التي واجهتها في الأزهر قبل إجراء العملية بأمد طويل، وقالت: «من الغريب أنهم لا يزالون يرغبون في معاقبتي، على أنني أصبحت الآن امرأة، كما لو كنت قد ارتكبت جريمة حين دخلت إلى غرفة العمليات»(٢).

وردًّا على أقوالها بتلك المقابلة الصحفية، أصدر الأزهر بيانًا أعلن فيه أنه قد شكل لجنة خاصة لفحص تلك الحالة، وقبل العملية بشهرين فحصت اللجنة سيد عبد الله، (وشملت الفحوص الكشف بالموجات الصوتية على البروستاتا)، وخلصت إلى أنه ذكر مائة بالمائة، سواء في أعضاء جهاز الذكورة الخارجية أو الجوانية، وبعد العملية رفضت سالي أن تعيد اللجنة فحصها، ولا ترى سالي نفسها - في إطلالتها الأنثوية بنظارتها الشمسية على القارئ - مبررًا لتكبد مشقة التعرض للفحص مجددًا، وتؤكد أنها رغم إحساسها من أمد طويل بهويتها الأنثوية، فإنها قد أصبحت الآن فقط «فتاة مبتهجة»، وتعتزم الزواج قريبًا، وسترتدي النقاب(٣).

وأثار سلوك سالي الاستفزازي واتهاماتها الجسيمة للأزهر ضجة في وسائل الإعلام الجماهيرية دامت شهورًا، وأصر الأزهر بوضوح على أنها ارتكبت جرمًا، أو بالأحرى: أن الطبيب لم يغير النوع مطلقًا، بل مثل برجل دوافعه خسيسة؛ فسيد بزعمه أنه امرأة يسعى إلى شرعنة الجماع الجنسي مع رجل آخر(٤).

وعلى إثر تلقي العديد من الشكاوى بخصوص تلك العملية الجراحية، فحص الدكتور حسام الدين الخطيب، ممثل نقابة الأطباء بالجيزة الحالة، واستدعى الجراح جبرائيل، وطبيب التخدير رمزي ميتشل جاد، والطبيبة النفسية؛ لمناقشة الحالة مع ثلاثة أطباء انتدبتهم النقابة لتلك المهمة، ولا بد من القول هنا بأن الإسلاميين يهيمنون على نقابة الأطباء منذ عام: (١٩٨٤م)، وأجمع الأطباء الثلاثة على أن الجراح ارتكب خطأً طبيًّا جسيمًا؛ بكونه لم يوثق حالة المرض قبل إجراء العملية(٥).

(٢) الأهرام ٤ إبريل (١٩٨٨م)، ص١٠.
(٣) الأهرام ٦ إبريل (١٩٨٨م)، ص٦.
(٤) روزاليوسف ١١ إبريل (١٩٨٨م)، ص٢٨ - ٢٩.
(٥) الأهرام ٢٤ إبريل (١٩٨٨م)، ص١٢.

ووجدت النقابة سندًا لرأيها في الإعلان الصادر عن لجنة جامعة الأزهر، ولتظلم الجامعة من كون تلك العملية قد أجريت على أحد طلابها، فإن اللجنة سلمت نقابة الأطباء تقريرها، لكي تفحص الحالة، وتحمل الجراح المسؤولية، وأجمعت اللجنة ونقابة الأطباء على أن خطأً جسيمًا قد ارتكب، وعلى أن الإجراء الصحيح كان وقف المعالجة بالهرمونات، ومواصلة العلاج النفساني المحض.

وفي ١٤ مايو (١٩٨٨م) أرسلت نقابة الأطباء رسالة إلى مفتي الجمهورية سيد طنطاوي، تطلب منه فتوى بخصوص تلك الحالة، وخلص طنطاوي في فتواه ـ التي سنورد نصها لاحقًا ـ إلى أنه إذا شهد الطبيب على أن ذلك كان هو العلاج الوحيد من ذلك المرض، فإن تلك المعالجة تكون جائزة حينئذٍ، ومع ذلك: فإن تلك العملية يجب أن لا تجرى لمجرد رغبة رجل في أن يصير امرأة، أو العكس، ولم تصب تلك الفتوى عين المسألة المستفتى عنها؛ حيث إنها تجنبت حسم مسألة ما إذا كانت (الخنوثة النفسية) جائزة من منظور الشريعة الإسلامية، وفسرها معارضو عملية التحول الجنسي، ترتيبًا على ذلك، على أنها مؤيدة لوجهة نظرهم؛ لكونها تدين إجراءها لمجرد رغبة المريض[٦]، وعلى الجانب الآخر نظر إليها فريق سالي (والنائب العام في نهاية المطاف)، على أنها مؤيدة لموقفهم؛ لأنها جعلت القرار الأخير للطبيب المعالج.

وفي ١٢ يونيو رفع الأزهر الأمر إلى القضاء، دافعًا بأن تلك الجراحة حَرِيَّة بالمعاقبة عليها؛ بموجب المادة (٢٤٠) من قانون العقوبات؛ لكونها سببت للمريض عاهة مستديمة[٧]، وحققت النيابة العامة في الواقعة.

واستدعى وكيل النيابة الطبيب فخري صالح لفحص الحالة، وراجع صالح كتب الطب ذات الصلة بالأمر، كما راجع استشاريًا بقطاع المستشفيات، وانتهيا إلى أن سيد عبد الله كان رجلًا من الوجهة الطبية

---

(٦) الأهرام ١٧ يونيو (١٩٨٨م)، ص١٦.

(٧) تجدر الإشارة إلى أن تلك المادة لا تتعلق بالمسؤولية المهنية، بل هي ببساطة مجرد مادة في الفصل الخاص بالقتل والضرب والجرح. انظر: قانون العقوبات والقوانين الجنائية الخاصة، دار الفكر الحديث، (١٩٩٣م)، ص١٠.

البحتة، ولكنه لم يكن رجلًا من المنظور النفسي، فتشخيص الحالة على أنها (خنوثة نفسية) دقيق، ومن الصحيح أيضًا أنه لا علاج لذلك المرض بعد سن البلوغ غير العملية الجراحية، والجراح طبّق أحكام مهنته؛ باستشارة المتخصصين المعنيين، وأجرى العملية على الوجه الصحيح، ولم يسبب للمريض أية عاهة مستديمة، فيمكن اعتبار المريض أنثى، رغم عدم وجود رحم ومبيض وحيض، وأخيرًا: فحص الطبيب سالي في١٢ سبتمبر، وخلص إلى أن أستها لم يستخدم مؤخرًا ولا بشكل دائم في لواط.

ولم تقبل نقابة الأطباء ما خلص إليه الطبيب الفاحص، وأصرت على أن العملية أجريت على رجل، له من الذكورة ما يماثل أي رجل آخر، وتم عقد اجتماع لتبادل وجهات النظر حول تلك المسألة(٨)، وكانت نقابة الأطباء قد عقدت مؤتمرًا صحفيًّا، قبل ذلك بفترة وجيزة، أعلنت فيه أن هذه المسألة ليست شأنًا يخص الاختصاصيين الأطباء وحدهم، بل تتعلق بالأخلاق العامة، ومن ثم بالصالح العام؛ فهي عدوان على مبادئ وقيم وأخلاقيات ودين المجتمع المصري؛ وبناء عليه، شطبت النقابة اسم الجراح عزت عشم الله جبرائل من سجلاتها، وغرمت طبيب التخدير ثلاثمائة جنيه مصري لاشتراكة في العملية(٩).

وفي ٢٩ ديسمبر برأت النيابة العامة الجراح عزت عشم الله جبرائيل من تهمة التسبب في عاهة مستديمة؛ حيث أكد التقرير الطبي النهائي أن العملية أجريت وفق المعايير الطبية الصحيحة(١٠)، ومر قرابة عام قبل أن يغلق ملف قضية سالي بالنسبة للجراح في أكتوبر (١٩٨٩م)، وفي نوفمبر حصلت سالي أخيرًا على شهادة تفيد بأنها أنثى بعد مرور عامين على إجرائها عملية التحول الجنسي(١١)، إلا أن مأساتها لم تنتهي عند هذا الحد؛ فقد واصل الأزهر الإصرار على عدم الاعتراف بكونها امرأة، والسماح لها بالالتحاق بكلية

(٨) الأهرام ٢٩ نوفمبر (١٩٨٨م)، ص١٠.
(٩) الأهرام ١١ نوفمبر (١٩٨٨م)، ص١٠.
(١٠) تم نشر هذا التقرير. انظر: النيابة العامة، من مذكرات النيابة العامة، مجلة هيئة قضايا الدولة (٣٥) (٤) (١٩٩١م)، ص١٥٩ ـ ١٦٩. وأكد وكيل النائب العام على أن الأزهر لم يأخذ البعد النفسي في اعتباره، وعلى أن نقابة الأطباء لم تفحص سالي نفسها مطلقًا.
(١١) الأهرام ٨ نوفمبر (١٩٨٨م)، ص١٣.

طب البنات[١٢]، واضطرت لرفع دعوى قضائية والانتظار لمدة ثمانية أشهر أخرى، قبل أن تقضي المحكمة الإدارية بإلغاء قرار الأزهر الخاص بفصلها من كلية الطب بنين، والسماح لها بالالتحاق بأية جامعة ترغب في الالتحاق بها لتأدية امتحانها النهائي[١٣].

الصحافة:

تلك هي حكاية سالي، والآن ننتقل إلى إطلالة على بعض الموضوعات التي تناولتها الصحافة بخصوصها، وأول ما ينبغي ملاحظته هو أن الاختلافات في المعالجة الصحفية لم تتمشَّ مع التوجهات السياسية، ولم أعثر إلا على تعليق واحد بقلم امرأة على تلك القضية[١٤]، واحتوت الصحف الحكومية والمعارضة على حد سواء على تعليقات مؤيدة ومعارضة، وعنيت الصحافة بحسن الاطلاع على تطورات تلك المسألة، ولكن الكثير منها أصبح قاطرة لجدل حامي الوطيس بين مؤيدي تلك الجراحة ومعارضيها، حتى وإن كان المعارضون هم الأغلبية على الدوام، بيد أنني لم أعثر على أي تقويم إيجابي لتلك العملية في أية صحيفة إسلامية.

فما طالعناه في ذلك الجدل، وفي الإجراءات القانونية، هو صراع حول جنس سالي، وأجمع الجميع على ما يبدو على أنه ليس لها أن تقرر أمر هذه العملية بنفسها؛ فتلك قضية عامة؛ فعلماء النفس يقولون: إنها صارت الآن امرأة، ولكنها كانت تعاني من خنوثة نفسية، أما الأزهر ومؤيدوه، فيصرون على أنها رجل، وأنها كانت على الدوام رجلًا، ولا يوافق الأزهر على التشخيص النفسي، ويصر على أن الجسد لا يمكن أن يكذب، فلكل فرد جنس حقيقي يمكن اكتشافه بالفحص الدقيق، وهذا واحد من الخطوط الأساسية الفاصلة في هذه القضية، وهي ليست جديدة بأيَّة حال، فعلم النفس متهم من المعسكر الإسلامي بأنه علم غربي، وجهته هي تشويه أعراف وتقاليد المجتمع المصري، ويعبر أستاذ طب نفسي عن ذلك بعبارة بليغة

---

(١٢) الأهرام ١ديسمبر (١٩٨٨م)، ص١٨.

(١٣) الأهرام ٣ يوليو (١٩٩١م)، ص١٣.

(١٤) هذا التعليق وارد في روز اليوسف ٩ مايو (١٩٨٨م)، شرحت فيه الدكتورة سامية الطمطامي رئيس قسم الوراثة البشرية، الأنواع المختلفة للخنوثة.

بقوله: «هذه المسألة ليست جديدة، ولكنها تسلط الضوء على مفهوم جديد (الخنوثة النفسية)، وتثير بالتالي قضية مهمة: لمن الأولوية، للروح أم للجسد؟»[١٥].

أما في منظور أستاذ أزهري متخصص في علم وظائف الأعضاء، فإن تلك القضية لا تثير ذلك السؤال، بل تثير سؤالًا آخر عمليًا، هو: «ما هي الوسائل الطبية او الأخلاقية أو القانونية، التي يمكن بتطبيقها، تجنب تكرار تلك المأساة التي تسببت في كل تلك البلبلة بين المصريين؟» ويتابع حديثة مقررًا أنه ليس في تلك الحالة أي نوع من «التحول الجنسي»، بل هي ببساطة مسألة اشتهاء المثل، فالتحول الجنسي هو التشخيص الذي به تشرع عمليات جراحية لتحويل رجل إلى أنثى مصطنعة، لإشباع حاجات جنسية مقيتة، وتؤكد البحوث أن مرد حالتهم العقلية تلك، هو إخفاقات في تربيتهم، ناجمة عن إفراط الآباء في تدليلهم، وعدم العناية بتهذيبهم، أو حتى تسمية ابنهم باسم فتاة، أو تسمية بنتهم باسم فتى، وكل هذا انحراف، يفضي إلى عواقب ضالة، والأمر المهم بالتالي، هو حماية القيم والمبادئ المصرية والدين من أي انحراف يؤدي إلى الضلال[١٦]، وخلاصة القول: إن سيد رجل، وهو ليس مولودًا بما لديه من تلك الميول، بل هو مكتسب لها، والأطباء بقبولهم إجراء تلك العملية، يكونون قد تخلوا عن الأصول الطبية، واستسلموا ببساطة لانحرافات سيد.

فالله تعالى ـ من منظور الأزهر ـ خلق البشر أزواجًا، وبين الوحي المنزل أن التمييز بين الجنسين (تمامًا كالتمييز بين المؤمن والكافر)، هو الفارق الرئيس الذي يتأسس عليه المجتمع، والخلط بينهما قد يهدد النظام الاجتماعي، ولا بد من احتواء هذا الخطر (المنبثق بالأساس من المرأة)، وثمة اتفاق إلى حد كبير بين الأزهريين على ذلك الرأي، تمشِّيًا مع حال مجتمعات إسلامية في عهود سابقة، كان التمييز فيها بين الذكر والأنثى حيويًا إلى درجة تشكل معها الخنوثة معضلة خطيرة؛ كما تشهد على ذلك العديد من المناقشات بخصوص وضعية المخنث، في أدبيات الفقه الإسلامي في

---

(١٥) الأهرام ٢٥ مايو (١٩٨٨م)، ص٧.

(١٦) الأهرام ٣١ مايو (١٩٨٨م)، ص١١.

العصور الوسطى، وقد حللت بولا ساندرز التوصيفات الفقهية بالغة التفصيل، المتعلقة بتحديد النوع؛ مثل: المني، والحيض، وما شاكل ذلك، أما في الحالات النادرة التي لا تسمح فيها مثل تلك المؤشرات البدنية بتحديد واضح للنوع، فإنها تثير العديد من المسائل الاجتماعية والطقوسية.

ومال فقهاء العصور الوسطى إلى نسبة مثل هؤلاء الأشخاص إلى نوع معين، وهذا هو ما تسميه بولا ساندرزس (تحديد نوع الشخص غير المحدد)؛ بمعنى: نسبة نوع لشخص غير معروف جنسه، لمجرد الحفاظ على نظام الزوجين: الذكر والأنثى؛ تقول بولا ساندرز: «لم يكن الشغل الشاغل لفقهاء العصور الوسطى المسلمين، يتعلق بأي من الهموم الخاصة (زنا المحارم، أو الاحتشام، أو عدم الاختلاط بين النوعين، أو حتى بقوامة الرجل على المرأة)، التي نظمت معالجتهم لمسألة تحديد النوع؛ بل الحفاظ على السلامة الجنسية لعالمهم ككل؛ فرؤيتهم للعالم - وفق الوحي المنزل - تقوم على النظر إليه على أنه مكان لا وجود فيه إلا لنوعين اثنين: الذكر والأنثى، وقد يكون وجود شخص بأعضاء تناسلية ملتبسة أو بدون نوع واضح، حقيقة أحيائية، ولكنه ليس له نوع، ولا محل لتضمينه في العالم الاجتماعي؛ فهو غير اجتماعي[(١٧)]

ويذكرنا ذلك برد فعل الأزهر على مسألة سالي؛ فلم يعد بوسعها البقاء مع الطلبة البنين، ولا الالتحاق بكلية طب البنات؛ فهي عديمة النوع، ولا متسع أمامها بالتالي لدخول العالم الاجتماعي، ولا تستطيع سالي نفسها أن تفهم ما هي المشكلة الآن، وقد صارت بالفعل امرأة، فهي ترى أنها انتقلت من عالم الرجال إلى عالم النساء[(١٨)].

ومع ذلك فإنها في نظر الأزهر كانت رجلًا؛ وفقًا لمزيج من التقنيات الفقهية القديمة، والتقنيات الطبية الحديثة، التي تركز على البدن، وتنكر إمكانية وجود خنوثة نفسية؛ فهي كانت رجلًا، ولا تزال رجلًا، وإن كان بدرجة أقل لحرمانها من أعضاء الذكورة الجنسية، واستبدالها بأعضاء أنوثة

---

(١٧) Sanders, Paula, Gendering the Ungendered Body: Hermaphrodites in Med ival IslamicLaw, In: Women in Middle Eastern history, edted by: Keddie &Baron, New Haven: YaleUniversity Press, 1991, PP. 74 - 95.

(١٨) الأهرام ٤ إبريل (١٩٨٨م)، ص١٠.

اصطناعية وغير كاملة؛ فهي لم تعد رجلا كاملًا، ولا امرأة، ولا خنثى، فما هي إذن؟ قال واحد أو اثنان: إنها أصبحت (خصيًّا)، وتلك فكرة مهمة؛ على اعتبار أن الخصيان في المجتمعات الإسلامية في العصور الوسطى كانوا هم على وجه التحديد الأشخاص المسموح لهم بالاختلاط مع الرجال والنساء، وكانوا يتولون عادة شؤون الحريم[١٩].

ولو عوملت سالي - ترتيبًا على تلك الفكرة - على أنها خصي، لكان من الجائز لها الالتحاق بكلية طب البنين، وطب البنات، وعلى أيَّة حال: فإنه ليس من المفترض أن يلبس الخصيان ملابس النساء، إلا أن الأزهر تبنى موقفًا أكثر سلبية تجاه سالي؛ فهي في نظره (خول)؛ أي: رجل متأنث، راغب في لعب دور أنثى سلبي في جماع مع رجل آخر.

وهذه اللفظة لفظة شهيرة في مصر ينعت بها أحط فاقدي رجولتهم وأحقرهم، فالعملية - في نظر الأزهر - حولت ذلك الخول (الذي لا يزال رجلًا) إلى امرأة صناعية، وهذا هو معكوس تحديد النوع، والطبيب الجراح نزع صفة النوع عن شخص محدد النوع، والشخص الجديد غير المحدد النوع هو نوع آخر بكل معنى الكلمة؛ فلا هو بالرجل ولا بالمرأة، وهو غير مقبول لا في كلية طب البنين، ولا في كلية طب البنات؛ لأنه لم يعد له مجال للدخول ثانية في الحياة الاجتماعية.

وانشغل عبد الله مبروك النجار مدرس الشريعة الإسلامية بجامعة الأزهر، في مقال له في روزاليوسف، بما كان سيقدمه فقيه إسلامي من العصور الوسطى؛ حيث ناقش أحكام هذه الحالة الجديدة فيما يتعلق بالخطبة والزواج وما شاكل ذلك، ورصد النجار علاوة على ذلك قائمة بأسباب عديدة تستوجب عقاب سالي (أو بالأحرى سيد) من منظور الشريعة الإسلامية.

أولها: أنه جعل نفسه خنثى (والخنوثة معاقب عليها؛ لكونها تقود إلى جريمة اشتهاء المثل، التي هي أسوأ جريمة يمكن أن يقع المجتمع في شراكها).

---

(١٩) حول الخصيان، انظر المقالة التالية:

On Eunuchs in Islam, In: Ayalon, David, Outsiders in the Lands of Islam, London, 1988, PP. 67 - 124.

وثانيها: أنه أتاح لطبيب يبتغي الشهرة أن يمثل به، ويجعل منه رجلًا مشوهًا، والتمثيل بالنفس جريمة في منظور الشريعة الإسلامية.

وثالثها: أن هذا التشويه لم يتم لكي يجعله قادرًا على أن ينجب أطفالًا؛ بوصف ذلك هو السياق الصحيح للرغبة الجنسية، بل لمجرد الانغماس في ممارسات جنسية، وزواج المتعة هذا محرم هو الآخر.

وخلاصة القول: إنه يجب معاقبته لأسباب كثيرة من منظور الشريعة الإسلامية[٢٠].

ولديَّ انطباع بأن قضية سالي أتاحت فرصة لما يسمى: (الإسلاميون المعتدلون)؛ لإثراء حجيتهم الإسلامية، بمعارضة تلك العملية، على نحو تهييجي، فتلك هي السمة الأبرز للتعقيبات الصادرة عن مدرسين بالأزهر، دافعوا عن موقف الأزهر، وطالبوا بمعاقبة سالي، وهذا ـ فيما أعتقد ـ هو السبب الرئيس في تحول تلك القضية إلى قضية أكثر سخونة من عمليات تحول جنسي أخرى[٢١]، أما السبب الثاني: فهو سن سالي؛ فهي لم تعد قاصرًا؛ فكما قال وكيل النائب العام فإن سيد طالب بلغ سن الرشد، اتخذ قرارًا خاصًا بنفسه بعد فترة تروي معتبرة، إلا أن هذا ليس حجة في نظر الأزهريين المحافظين؛ بل هو ظرف مشدد؛ فسيد اختار عامدًا في مسألة لا اختيار له فيها على الإطلاق.

أما بالنسبة للحركة الإسلامية وصحافتها: فإن القضية كانت مختلفة بعض الشيء؛ فهي في المقام الأول ليس فيها ما يثير الدهشة؛ فعمليات التحول الجنسي ستحدث إن عاجلًا أو آجلًا، في ضوء الوجهة التي يتحرك إليها المجتمع المصري، وتفصيلات القضية غير ذات أهمية كبيرة؛ حيث لا جدوى تذكر من مجرد لوم سيد أو الطبيب، وإن كانت إمكانية استحقاقهما اللوم واردة، وما سالي في نظر الإسلاميين إلا أحد أعراض كل شرور المجتمع المصري المعاصر، الذي هو ـ في منظور الجناح الأكثر راديكالية

(٢٠) عبد الله مبارك النجار، الولد سالي أنثى صناعية، روز اليوسف ١١ إبريل (١٩٨٨م)، ص٢٨ ـ ٢٩.

(٢١) أشاطر في هذا الاعتقاد: الأستاذ سعيد عبد العظيم «رأي علمي هادئ حول جراحة تحول جنسي»، الأهرام ٢٥ مايو (١٩٨٨م).

منهم ـ مجتمع جاهلي، ومن ثم لم تنشغل صحافة الإسلاميين بقضية سالي بحد ذاتها، ولكنها أشارت من آن إلى آخر إلى: (عصر سالي)[٢٢].

فلماذا تعتبر سالي رمزًا مناسبًا لكل شرور المجتمع؟ لكونها تجسيد حرفي لكل شروره؛ فلو نظرنا لمسألتها من وجهة نظر الإسلاميين، فإن الفارق الأساسي بين المجتمع الإسلامي وغيره من المجتمعات، وبالأخص المجتمع الغربي ـ: هو النظرة إلى الجنسين؛ ففي حين يحافظ المجتمع الإسلامي ـ تمشيًا مع أحكام القرآن ـ على الفارق الأساسي بين الرجل والمرأة، والتكامل بينهما، فإن هذا الفارق الطبيعي بين الجنسين غائم وغير مسلم به في الغرب.

ففي الغرب تشبهت النساء بالرجال وتشبه الرجال بالنساء؛ نتيجة الاختلاط بين الجنسين في المدارس، وأماكن العمل، والمجتمع بوجه عام، ناهيك عن الانغماس الغربي في الفاحشة[٢٣].

وعلى النقيض من ذلك، فإنه لا اختلاط بين الرجال والنساء في المجتمع الإسلامي العفيف، والتعايش بين النوعين محكوم بقواعد صارمة، والاتصال الأهم بين المرأة والرجل هو ما يتم في نطاق الأسرة، والسبيل الوحيد لآصرة صحيحة مع شخص من النوع الآخر لا تربط المرء به علاقة نسب ـ هو عبر الزواج، وخارج علاقات النسب والمصاهرة الشرعية هذه توجد علائق أخرى محرمة أبشعها الزنا، الذي هو مفهوم مفتاحي في تشخيص الحركة الإسلامية لحال المجتمع المصري، الذي لا عقاب فيه في المعتاد عليه، رغم كونه واحدًا من الحدود الخمسة المنصوص عليها في القرآن.

وهكذا يصير شخص سالي هو النموذج الكامل لما هو خطأ في هذا الزمان، أو حتى لما حدث للأمة؛ فها نحن بصدد طالب يدرس بجامعة

---

(٢٢) انظر على سبيل المثال: الفن في عصر سالي، الشعب ٢٦ إبريل (١٩٨٨م)، ص١٢.

(٢٣) مما تجدر الإشارة إليه هنا: أن الاستشراق يرسم صورة نمطية مضادة للشرق، تصوره على أنه باحة للانحراف الجنسي وللمتخنثين في ملابس طويلة، على استعداد بالغ للانغماس في اشتهاء المثل، وما شاكل ذلك. انظر:

Garber, Marjorie, The Chic of Araby, : Transvestitism, Transsexualism and the Erotics of Cultural Appropriation, In: Body Guards, Edited by: Epstien &Staub, London:Routlidge, 1991.

الأزهر الإسلامية الموقرة، يستشير أساتذة علم نفس غربيين (من بينهم امرأة)، فتنصحه بمسايرة ميوله الشاذة صوب التحول إلى امرأة، ومن المهم هنا الإشارة إلى أن أسماء الطبيبة النفسية والجراح وطبيب التخدير تدل على كونهم مسيحيين[٢٤].

فالجراحة ـ (التي هي تقنية مستوردة من الغرب) ـ أجريت، وغير سيد اسمه الذكوري الإسلامي إلى اسم أنثوي غير إسلامي، والنتيجة أنه لم يعد لا رجل ولا امرأة؛ بل شيء مختلط بينهما، حقيقة أننا نعيش في عصر سالي؛ حيث الاختلاط بين الرجال والنساء بكل صوره وطرائقه، بسبب الإفساد الغربي لمصر؛ فسالي هي التجسيد الحرفي للخصي الغربي للمجتمع المسلم وللثقافة الإسلامية، ويرى دعاة (عصر سالي) هؤلاء أن سالي ليست مجرمة بقدر ما هي ضحية، على عكس رد فعل الأزهر.

الفتوى:

فور نشر نبأ إجراء تلك العملية، تلقى المفتون المصريون طلبات بإصدار فتاوى حول تلك المسألة، وكما نعرف، فإنه إلى جانب مفتي الديار المصرية، يوجد رئيس لجنة الفتوى بالأزهر، ومفتي المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، اللذان ينشران فتاويهما في دوريتين تصدران عن تلك المؤسستين، فعقب نشر نبأ تلك العملية، في وقت كان المعروف عن تفصيلات تلك الحالة محدودًا، سأل صحفيون كلًّا من مفتي الجمهورية ورئيس لجنة الفتوى بالأزهر عن رأي الدين فيها، وأجاب كلاهما بأن جراحة تغيير النوع يمكن إجراؤها، إذا كان الخبراء الطبيون على يقين من أن هذا هو السبيل الوحيد لحصول المريض على نوعه الحقيقي[٢٥]، أما مفتي المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، فلم ينشر فتواه حتى أكتوبر (١٩٨٨م)، التي شجب فيها تلك العملية؛ لكونها حولت رجلًا إلى كائن لا هو بالرجل

---

(٢٤) يلزمني القول هنا بأنني لم أطلع على أيَّة إحالة تشير إلى حقيقة كون أولئك الأطباء مسيحيين.

(٢٥) انظر فتوى الدكتور عبد الله المشد رئيس لجنة الفتوى بالأزهر، في: الأهرام ٤ إبريل (١٩٨٨م)، ص١٠. وانظر فتوى الدكتور سيد طنطاوي مفتي الجمهورية، في: الأهرام ٩ إبريل (١٩٨٨م)، ص١.

ولا هو بالمرأة، بل هو شديد الشبه بالخنثى، وهو أمر يدعو للسخرية؛ لأن ذلك كان هو بالتحديد المرض الذي يدعي الطبيب أنه قد عالجه(٢٦).

وكما سلف القول، فإن نقابة الأطباء طلبت من مفتي الجمهورية فتوى حول هذا الموضوع في مايو (١٩٨٨م)، ونظرًا لكون هذه الفتوى جاءت ردًّا على استفسار رسمي، فإنها أطول، وأفضل نِسبيًّا، بالمقارنة بالفتاوى الأخرى، وسنورد لاحقًا نص هذه الفتوى من سجلات دار الإفتاء(٢٧).

فتوى بخصوص عملية التحول الجنسي، ٨ يونيو (١٩٨٨م):

إلى السيد المحترم أمين عام نقابة الأطباء، هذا هو الرد على خطاب النقابة رقم (٤٨٣) بتاريخ ٤ مايو (١٩٨٨م)، الذي تستفسر فيه عن رأي الدين في مسألة طالب بكلية الطب جامعة الأزهر، أجريت له عملية جراحية (استئصال أعضائه الذكورية)؛ لتحويله إلى فتاة.

تبين لنا أنه قد روي عن أسامة بن شريك، أن أعرابيًّا جاء إلى النبي وقال: «يا رسول الله: هل نتداوى؟ فقال ﷺ: **تداووا فإن الله لم يضع داء إلا ووضع له دواء**»، هذا الحديث رواه أحمد، وفي رواية أخرى: «سأل أعرابي النبي ﷺ: أنتداوى يا رسول الله؟ قال: **تداووا فإن الله لم يضع داء إلا وضع له دواء إلا الهرم**»، وهذه الرواية واردة في ابن ماجه وسنن أبي داود والترمذي وغيرهم («منتقى الأخبار وشرحه نيل الأوطار»(٢٨)، المجلد الثامن ص٢٠٠، و«فتح الباري بشرح صحيح البخاري» للعسقلاني(٢٩)، المجلد التاسع ص٢٧٣، في الفصل الخاص بالمتشبهين بالنساء).

أما بالنسبة لذم من يتشبهون بالنساء في كلامهم وفعلهم، فإنه قاصر على من يفعل ذلك تحدِّيًا، أما من يفعل ذلك نتيجة ميل طبيعي، فيجب أمره بالتخلي عنه، حتى لو كان ذلك لا يمكن تحقيقه إلا بالتدريج، فإن لم يلتزم،

---

(٢٦) انظر فتوى المفتي الشيخ عطية صقر، في: منبر الإسلام، أكتوبر (١٩٨٨م)، ص١٣٢.

(٢٧) دار الإفتاء، السجل ١١٨ ص٢٩٠ ـ ٢٩٢.

(٢٨) أعتقد أن الكتاب المشار إليه هو: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من حدبث سيد الأخيار، للفقيه اليمني الشوكاني (توفي عام: ١٨٣٢م).

(٢٩) العسقلاني معروف أيضًا بابن حجر. وهو من مواليد القاهرة (توفي عام: ١٤٤٨م).

وأصر (على تصرفه)، فإن الذم يشمله؛ خاصة إن أظهر أي ارتياح لفعل ذلك.

أما الشخص المخنث بالخلقة، فلا لوم عليه، وذلك مؤسس على اعتبار أنه لو كان عاجزًا عن التخلي عن أسلوبه الأنثوي - بأن كان يتمايل في مشيته، ويتحدث على نحو أنثوي، بعد إخضاعه للعلاج منها، أو كان على الأقل راغبًا في قبوله -: فإنه يظل بإمكانه التخلي عنه، ولو بالتدريج، أما إذا ترك العلاج دون عذر مقبول، فإنه يستحق الذم، ومن الأمثلة التي ساقها الطبري أن النبي ﷺ لم يمنع المخنث من الدخول على النساء، إلى أن سمعه يصفهن، وعندها حجبه، وفي هذا دليل على أنه لا جناح على المخنث؛ لكونه خلق هكذا.

ولما كان الأمر كذلك، فإن الأحكام المستنبطة من هذه الأحاديث الشريفة وغيرها حول العلاج - تجيز إجراء عملية تحويل امرأة إلى رجل، أو العكس، طالما خلص طبيب موثوق به إلى وجود أسباب خلقية في الجسد نفسه، تشير إلى وجود طبيعة أنثوية مطمورة، أو طبيعة ذكورية مغمورة؛ لأن العملية ستكشف تلك الأعضاء المطمورة أو المغمورة، وتعالج بالتالي مرضًا بدنيًا لا يمكن إزالته إلا بها.

ويروي جابر حديثًا نبويًا آخر عن قطع عرق: «أرسل رسول الله طبيبًا إلى أُبيّ بن كعب، فقطع له عرقًا وكواه»، وهذا الحديث مروي في مسند أحمد بن حنبل وصحيح مسلم، ويؤيد هذا الرأي ما قاله القسطلاني[٣٠]، والعسقلاني في شرحيهما إياه: «ويعني هذا أن من المتعين على المخنث إزالة أعراض الخنوثة».

وتعضد ذلك عبارة صاحب: «فتح الباري»: «بعد معالجته للتخلي عنها..». وهذا دليل واضح على أن العلاج يجب على المخنث، والعملية بمثابة علاج؛ بل قد تكون هي أحسن العلاج، ولا يصح إجراء تلك العملية لمجرد الرغبة في تغيير الجنس، دون دوافع بدنية واضحة ومقنعة، وهي تقع

---

(٣٠) القسطلاني الشافعي عالم مصري توفي عام (١٥١٧م)، والكتاب المشار إليه هنا هو: إرشاد الساري إلى شرح صحيح البخاري.

ـ في هذه الحالة ـ تحت حكم الحديث الشريف الذي رواه البخاري عن أنس: «أن رسول الله لعن المخنثين من الرجال، والمترجلات من النساء، وقال: **أخرجوهم من بيوتهم**، وأن الرسول عليه الصلاة والسلام غَرَّبَ أحدهم، وغرب عمر أحدهم»، والحديث مروي في «مسند أحمد» و«صحيح البخاري».

وخلاصة القول: إنه من الجائز إجراء العملية بغية كشف ما هو مطمور من أعضاء الذكورة أو الأنوثة؛ بل إنه من الواجب فعل ذلك؛ على أساس اعتباره علاجًا حين ينصح به طبيب ثقة، ومن غير الجائز فعل ذلك لمجرد الرغبة في التحول الجنسي من رجل إلى امرأة أو العكس، والحمد لله الخالق القادر الهادي، ويعرف مما قيل الإجابة على السؤال. والله تعالى أعلم:

وهذه الفتوى عويصة بكل معنى الكلمة، وعلى درجة من الغموض؛ مما أتاح لمؤيدي تلك العملية ومعارضيها معًا الاستناد إليها في تأييد موقفهم؛ كما سنرى لاحقًا.

يتكون الجزء الأول من مختلف روايات حديث نبوي، يرقى معناه لأن يكون حكمًا بأن لكل داء دواء؛ ومن ثم فإن لداء الخنوثة النفسية دواء، وتلك مقدمة معيارية لفتاوى طنطاوي الطبية، ومنها على سبيل المثال، فتواه عام: (١٩٨٩م) بخصوص نقل الأعضاء[٣١]، وهي تكشف عن شغفه بمؤازرة التقدم الطبي، طالما لم يمثل انتهاكًا للمبادئ الأخلاقية الإسلامية.

ثم يناقش طنطاوي مسألة الرجال المتشبهين بالنساء، ويراجع هنا مختلف الأحاديث ذات الصلة بالموضوع، كما أثبتها وشرحها عالم الحديث النبوي المصري الشهير ابن حجر العسقلاني (المتوفى عام: ١٤٤٨م)، ويعلق على حديث واحد معين منها، ويتعلق الحديث بمخنث في غزوة الطائف وعد بأن يدل أحد المحاربين على امرأة: إن أقدمت أقدمت بأربع وإن أدبرت أدبرت بثمان، وحين سمع النبي هذا الوصف، أمر أزواجه بأن لا يدخلن مخنثًا بعد ذلك بيوتهن[٣٢].

---

(٣١) راجع نص الفتوى في: محمد سيد طنطاوي، الفتاوى الشرعية، القاهرة: مؤسسة الأهرام، (١٩٨٩م)، ص٤٥.

(٣٢) هذا الحديث مروي ومشروح بتفصيل كبير في: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بولاق، (١٩٨٢م)، ج٩، ص٢٩١ ـ ٢٩٤.

واستنبط طنطاوي ـ مما ذكره العسقلاني والطبري ـ أنه حيث لم يكن هناك جناح على المخنث قبل اكتشاف أنه يدقق في عورات النساء، فإنه لا يلام على كونه خلق هكذا، وميز طنطاوي بين نوعين مختلفين من المخنثين: من هم مخنثون بالخلقة، ومن اكتسبوا تلك السلوكيات، ويجب إبلاغ كلا النوعين بضرورة السعي للتخلص من الخنوثة النفسية، حتى لو تم ذلك ببطء، وعليهم أن لا ينغمسوا فيها.

ويخلص طنطاوي في الجزء الثالث من فتواه إلى أن الخنوثة شيء يجب الاستشفاء منه فيما لو أمكن، وإذا قرر طبيب أن العملية الجراحية هي العلاج الوحيد، فعليه أن يعزم ويجريها، سواء أكانت للتحول من رجل إلى امرأة أو العكس، وأورد طنطاوي هنا ملاحظة جديرة بالاهتمام، أن ما يجب أن يبحث عنه الطبيب هو الطبيعة الأنثوية المطمورة أو الذكورية المغمورة، التي يمكن أن تظهر بواسطة الجراحة، ويرقى هذا إلى القول بأن لكل إنسان جنسًا حقيقيًّا واحدًا، قد يكون محجوبًا بأعضاء تخص الجنس الآخر، فالحقيقة دائمًا باطنة، وبذا يميز طنطاوي بين الظاهر؛ الذي قد يكون خادعًا، وبين الباطن؛ الذي هو صحيح دائمًا.

أما الجزء الرابع من الفتوى، فيختص بحديث نبوي حول إرسال النبي ﷺ طبيبًا إلى رجل ليقطع له عرقًا، واستدل منه على أن من الجائز شرعًا استئصال أجزاء من الجسد، وبالجمع بين هذا وبين قول ابن حجر العسقلاني بأن على المخنث أن يسعى إلى التخلص من حالته، استنبط طنطاوي أنه من الجائز إجراء عملية جراحية لإزالة الأعضاء التي لا تنتمي إلى الجنس الحقيقي للمخنث[٣٣].

أما النقطة الخامسة والأخيرة في الفتوى، فتتعلق بإيراد طنطاوي ـ في نهاية المطاف ـ الحديث الأكثر علاقة بالمسألة الذي يلعن النبي فيه المتخنثين من الرجال والمترجلات من النساء، وتغريبه أحدهم عن بيته، ولم يستدل بهذا الحديث على لعنة عامة على المتخنثين، وإنما بالأحرى كدليل على تحريم إجراء عملية تحول جنسي لمجرد الهوى؛ فلا بد أن تكون علاجًا، يشفي المخنثين بالكشف عن جنسهم الحقيقي.

---

(٣٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بولاق، (١٩٨٢م)، ج٩، ص٢٩٢.

والسؤال: ما دور طنطاوي في هذه الفتوى؟

يقتبس طنطاوي بالأساس من مفتي الجمهورية السابق جاد الحق علي جاد الحق؛ الذي أصدر فتوى عن عمليات التحول الجنسي؛ ردًّا على استعلام من المركز الماليزي للبحوث الإسلامية عام: (١٩٨١م)[٣٤]، فما الذي فعله هو وجاد الحق؟ لم يشيرًا إلى المناقشات الفقهية المفصلة المتعلقة بالمخنثين ومن شابههم؛ بل بحثا في بعض الأحاديث النبوية ذات الصلة؛ بغية الخروج بحكم جديد لظاهرة جديدة، بمعنى أنهما - بالمصطلح الفقهي - يمارسان الاجتهاد، فهناك عدة أحاديث نبوية تتعلق بالخنوثة وتشبه الرجال بالنساء والنساء بالرجال، وهي جميعًا معادية بوضوح لتلك السلوكيات؛ ففي بعضها أن النبي نفى مخنثًا إلى الصحراء، والمهم هنا هو تقرير أي هذه الأحاديث يمكن استخلاص الحكم الأعم منه؛ فقد ركز كل من جاد الحق وطنطاوي على الحديث الذي بين عقوبة تغريب المخنث الذي كشف أسرار الحريم، واستخلصا منه - بمفهوم المخالفة - أنه لو لم يفعل ذلك، لما عوقب بالنفي، وخلصا من ذلك إلى أنه لا لوم على المخنثين خلقيًّا طالما سعوا إلى تخليص أنفسهم من الخنوثة، والسعي صوب بروز هويتهم الجنسية بجلاء، فإن هم ساروا في الاتجاه الآخر - صوب الالتباس وإطلاق العنان لخنوثتهم - فهم يصيرون أهلا للوم، وللإقصاء من العالم الاجتماعي.

وهكذا يؤكد طنطاوي على أن الوضع الصحيح للمخنث هو أن يسعى إلى التخلص من حالة الخنوثة؛ بالعلاج منها، والجراحة هي العلاج، والفكرة هنا: أن الخنوثة حالة تتعزز بسير المخنث على طريق الانغماس فيها، وتعالج بسعيه للخروج منها، ويؤكد طنطاوي فكرة أن لكل شخص جنسًا واحدًا فحسب؛ هو جنسه الحقيقي؛ وبهذا الشكل تختزل الخنوثة في كونها حركات جسدية ونفسية ومظاهر نافية لهذا الجنس الحقيقي.

وترتيبًا على ذلك: فإن مهمة الطبيب هي أن يحدد ما يتوافق من المظاهر الخارجية الملتبسة مع الجنس الباطني الصحيح، الذي وصفه بكونه مطمورًا أو محجوبًا، ومهمة تعيين الجوهر الباطن وراء الظاهر الخادع معروفة تمامًا في الفقه الإسلامي، كما أنها من اهتمامات المتصوف

---

(٣٤) السجل (١١٥) رقم (١٣٢)، وهذه الفتوى منشورة في: دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف (١٩٨٠ - ١٩٩٣م)، المجلد العاشر، ص٣٥٠١ - ٣٥٠٣.

والفيلسوف، وربما حتى المتخصص في أصول الدين[٣٥]، ويطلق على ذلك مسمى: التأويل، والذي هو مفهوم محوري في الفهم الإسلامي للبحث عن الحقيقة، فالبحث عن النوع الحقيقي هو بحث عن حقيقة الإنسان.

وليست هذه الفكرة غريبة على الفكر الغربي هو الآخر، ويصف ميشيل فوكو في تصدير كتاب «هرقل باربي ديت الكسينا بي»، التغير في العقلية؛ حيث أسفرت الفتوح العلمية في الطب في القرن الثامن عشر عن التخلي عن القول بإمكانية وجود الذكورة والأنوثة في جسد واحد، وترسخت فكرة وجود جنس حقيقي واحد لكل شخص، ومن بين ضحايا هذا الفهم الجديد والأكثر صرامة للجنس الحقيقي ـ ولفكرة وجود علاقة جبلية بين الجنس (أو النوع) والحقيقة ـ المخنثون الذين بات ينظر إليهم على أنهم (مخنثون مزيفون)[٣٦].

ويبدو أن طنطاوي قد انحاز بوضوح في فتواه تلك إلى جانب الطب في هذه المسألة؛ فهو ـ في دفاعه عن نظام الثنائية الجنسية ـ يقرر أن لكل إنسان جنسًا واحدًا لا أكثر، وفي حين كان تحديد النوع بالنسبة لفقهاء العصور الوسطى سبيل للتخلص من الأشخاص غير المحددي النوع، فإنها في منظور طنطاوي غير موجودة أصلًا، فالعملية الجراحية التي أجريت لسيد عبد الله ليست «تحديد نوع شخص غير محدد النوع»؛ لعدم وجود شخص غير محدد النوع من الأساس، فالجراحة بالأحرى هي إعادة تحديد لنوع شخص، جنسه مطمور اجتماعيًا وبدنيًا، ولكنه لم يتغير مطلقًا بتلك العملية، ويمكن القول ـ بناء على ذلك ـ بأن طنطاوي لم يقرر بأيَّة حال شرعية عملية التحول الجنسي، بل نفى إمكانية تغيير الجنس جملة وتفصيلًا[٣٧].

---

(٣٥) انظر في تأييد هذه النظرية:

Keddie, Nikke, Symbol and Sincerity in Islam, Studia Islamica xix, 1963, PP.27 - 64. & Strauss, Leo, Persecution and Art of Writing, Glencoe, Illinois, 1952.

(٣٦) Foucault, Michel, Herculine Barbin dite Alexina B., Paris, 1978.

ويحكي هذا الكتاب قصة الفتاة الكيسينا، التي تربت في بيئة نسوية صرفة بمدرسة راهبات في منتصف القرن التاسع عشر، وتبين أنها رجل وهي في سن الثامنة عشرة، واضطرت إلى إجراء عملية تحول جنسي، ومن اللافت للنظر أن وسائل الإعلام المصرية نشرت في صيف (١٩٩٣م) قصة مماثلة لفتاة تربت في بيئة نسوية حتى بلغت سن الثامنة عشرة، ثم اكتشف أنها رجل، وأجريت لها عملية جراحية للتحول الجنسي. انظر: الأهرام ١٢ يونيو (١٩٩٣م)، ص٧.

(٣٧) نشرت هذه الدراسة في كتيب مستقل. انظر:

Danish, Religion og risiko. Muslimske Lardes debat Om forsikring OG forsyn, Copenhagen, 1996.

الفصل الحادي عشر

الحالة الدراسية الرابعة

الدين والمخاطرة
فتاوى مصرية حول التأمين

ألم يعول وكيل التأمين في استقطابه للعميل المرتقب، عام: (١٩٥٥م)، على القدرة على الرعاية الاجتماعية في المجتمع، وليس على مشاعره الدينية، القائمة على فكرة العناية الإلهية؟! لم نصل إلى تلك النتيجة إلا عبر تطور بطيء للمشاعر الإنسانية المشتركة، ولكن بشكل نهائي وحاسم؛ فلكون التأمينات قادرة على توفير الأمان الطبيعي للبشر في حياتهم في مواجهة كل النوازل، فإن ذلك يضعف الإحساس العام بدور القدر الإلهي في مصائر الأفراد[١].

في الثالثة والربع من صباح ١٢ أكتوبر (١٩٩٢م)، ضرب زلزال القاهرة، هو الأعنف على مدى قرون، وأسفر ذلك عن تدمير مئات المنازل، ومع أن الخسائر في الأرواح كانت محدودة، فإن ألوف الأشخاص فقدوا منازلهم، وكان نسبة المؤمِّنين على منازلهم وممتلكاتهم من بين هؤلاء المشردين جد يسيرة، ولحسن الحظ، فإن الدولة تدخلت، ووعدت بتوفير مساكن للمشردين الجدد (الذين ارتفع عددهم فجأة)، ومن جهة أخرى، استخدمت الحكومة الزلزال كحجة جديدة لزيادة حجم المعونة المقدمة من الدول الأجنبية المانحة، فيما يمكن اعتباره بمثابة نوع من دعوى التأمين للتغطية.

وسوف تتناول هذه الدراسة تطور صناعة التأمين المصرية في القرن

---

(١) Febvre, Lucian, Poure l, historie d, Un sentiment, le besoin de securite, In:, Poure une l, historie a part entire, paris, 1962.

العشرين، وتحلل معارضة العلماء والمفكرين الإسلاميين للتأمين، وستركز بوجه خاص على مقاومة دار الإفتاء للتأمين؛ فتلك المقاومة جلية للغاية، على عكس النقد المتكرر الذاهب إلى اتهام المفتي بالاستعداد للتضحية بالمبادئ الإسلامية في حال تعارضها مع المصالح الاقتصادية للدولة.

وثمة مبررات عديدة للقول بأن الفتاوى المتعلقة بالتأمين مفيدة في إلقاء الضوء على دار الإفتاء في سياقها الأوسع؛ من بينها:

- التأمين موضوع محدد بوضوح يمكن دراسته على مدى القرن العشرين.

- يمكن دراسة تلك الفتاوى في مقابل التطور العام لصناعة التأمين.

- ثمة تباين بين شجب الفتاوى وبين مصالح الدولة المصرية المنظورة والتشريع الرامي إلى ترويج التأمين، ومن ثم زيادة الاستثمار؛ فمن منتصف الثمانينيات، أصبحت الخصخصة عنصرًا محوريًا في الاستراتيجية الاقتصادية المصرية، وصاحبها توقع نمو أنواع معينة من التأمين (على البضائع والنقل وما شاكل ذلك)، والسؤال المهم المترتب على ذلك هو ما إذا كان هذا النمو سيثير ردًّا من المعارضة الإسلامية في البرلمان، وفي المجتمع المصري بوجه عام.

- تجرب بعض الدول الإسلامية حاليًّا ما يسمى: شركات التأمين الإسلامية، في توجه مناظر لمحاولات مماثلة لإنشاء قطاع مصرفي إسلامي، وبالتالي فإن التأمين هو بمثابة حالة اختبارية للمكون المركزي للصحوة الإسلامية، تتعلق بإقامة اقتصاد إسلامي، يمكنه تمويل عملية أسلمة المؤسسات الأخرى في المجتمع، والتأمين عنصر حيوي، ولكنه مهمل إلى حد ما في تلك الاستراتيجية.

- التأمين مؤسسة حديثة بدرجة عميقة، وارتبط تطوره بشدة ببروز الرأسمالية وعقلانية الدولة الحديثة، فهل تكشف الحجج المطروحة في الفتاوى عن أي فهم لطبيعة التأمين، ولمفهوم المخاطر المرتبط به كتأويل جديد للأحداث على أنها مجرد حوادث مجردة من معناها المتافيزيقي؟.

وستنقسم هذه الدراسة أربعة أجزاء:

١ ـ صناعة التأمين في مصر.

٢ ـ العلماء المسلمون المؤيدون والمعارضون للتأمين.

٣ ـ فتاوى التأمين بدار الإفتاء.

٤ ـ تأثير التأمين، ومنطلق هذا الجزء هو مناقشة فرانسوا إيوالد لدور التأمين في بروز دولة الرفاه، كما نقدم فيه موجزًا نحاول من خلاله تقويم فهم العلماء للتأمين.

المبحث الأول

صناعة التأمين في مصر

دخل التأمين مصر بصحبة ما يسمى: معاهدات الامتيازات الأجنبية المبرمة بين الإمبراطورية العثمانية والقوى الأوروبية، اعتبارًا من القرن السادس عشر، وجوهر نظام الامتيازات هو اتفاقيات تجارية، تسمح للقنصليات الأوروبية بممارسة ولايتها القضائية في الفصل في القضايا بين رعايا دولها، فضلًا عن الحق في الحضور، وبالتالي التأثير في القضايا المختلطة بين رعاياها ومواطني الدولة العثمانية.

وحين مال ميزان القوى تدريجيًا لصالح الأوروبيين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، تم توسيع حقوق القنصليات، وسعى عدد متزايد من الرعايا العثمانيين إلى الحصول على الحماية القنصلية، بما يترتب عليها من معدلات أقل من الرسوم الجمركية[٢]، ونشط المسيحيون واليهود بوجه خاص في طلب الحماية الأجنبية، وكانت التجارة بين مصر وأوروبا تتم بوجه عام وفق مبادئ أجنبية، قادت إلى انخراط شركات تأمين بحري، أجنبية فيها، وأنشأت تلك الشركات مكاتب لها في الإسكندرية والقاهرة، مع بقائها خاضعة لقوانين بلدها الأصلي، ولم تكن هناك أية لوائح مصرية لتنظيم أعمال التأمين[٣]، وبدأت شركات التأمين على الحياة الأمريكية العمل في

---

(٢) Owen, Roger, The Middle East in the World Economy, 1800 - 1914, London, 1981, P.55.

(٣) Kuwatley, Muhammad Yussuf Izzeddine, The Insurance Industry in Egypt (U.A.R.), Its Transition for Private to Public Enterprise, PhD., University of Pennsylvania, 1971, PP.85 - 86.

أواخر ستينيات القرن التاسع عشر(٤)، وفي عام: (١٨٧٦م) تم إحلال نظام المحاكم المختلطة، والمحاكم المصرية الأهلية، التي تطبق قانونًا أوروبيًّا، ويعمل بها قضاة أوروبيون، محل نظام الامتيازات الأجنبية(٥).

ويمكن تقسيم نشأة وتطور صناعة تأمين مصرية مرحلتين محددتين:

أ ـ **إنشاء شركات التأمين المصرية**: تأسست الشركة الأهلية المصرية للتأمين التي هي أول شركة تأمين مصرية في مايو (١٩٠٠م)، وتمت تغطية رأس مالها بالأساس من أصحاب مصانع القطن الإنجليز، وتخصصت في التأمين ضد الحريق فقط، أما الشركات المهمة الأخرى، فنشأت في ثلاثينيات القرن العشرين على وجه التقريب، وهيمنت عليها الشركات الأجنبية، التي ارتأت فتح شركات مصرية تابعة لها بعد الحرب العالمية الأولى؛ من أجل تحاشي الضرائب في أوطانها من جهة، والتكيف مع المشاعر الوطنية المصرية المتنامية من جهة أخرى.

وبذا نشأت شركات: الإسكندرية للتأمين عام: (١٩٢٨م)، والشرق للتأمين عام: (١٩٣١م)، ومصر للتأمين عام: (١٩٣٤م)، ومما يحسن ذكره هنا: أن شركة مصر للتأمين ـ التي صارت كبرى تلك الشركات ـ قد أنشأتها شركة بريطانية بالتعاون مع بنك مصر الشهير الذي أنشأه طلعت حرب، وكانت هي الشركة الوحيدة التي لها رأس مال مصري يعتد به، وفي وقت لاحق ضمت الأهلية للتأمين، شركة الإسكندرية للتأمين إليها، ولا تزال تلك الشركات هي الأكبر في مصر، كما أنها مالكة لعقارات مهمة في القاهرة والإسكندرية.

وبصدور القانون رقم (٢٩) لعام: (١٩٣٩م) شرعت الدولة المصرية أخيرًا في تنظيم شركات التأمين، وحددت متطلبات لاحتياطها، وأنشأ القانون رقم (١٥٦) لعام: (١٩٥٠م) هيئة رقابة للإشراف على سلامة المركز المالي واستثمارات تلك الشركات(٦)، وفي عام: (١٩٥٣م) تم إنشاء الاتحاد

---

(٤) Klingmuller, Ernst, Lander des Islam, In: Handworterbuch des Versicherungswesns, edited by: Finke, 1958, Vol.1, PP.1229 - 1237, P.1235.

(٥) Cannon, Byron, Politics of Law and the Courts in 19 th century Egypt, Salt Lake City, University of Utah Press, 1988, PP.51 - 67.

(٦) انظر في تطور تنظيم التأمين في مصر: عادل عز، الإشراف والرقابة وأثرهما على السياسة الإستثمارية لهيئة التأمين، مجلة المحاسبة والإدارة والتأمين، ١٥، (١٩٧١م)، ص٣٣ ـ ٦١.

المصري للتأمين، العامل لصالح كل شركات التأمين، ومهمته هي تحقيق معيارية الممارسة بسوق التأمين.

ب ـ **التأميم (١٩٥٦ ـ ١٩٦١)، والبقاء (١٩٦١ ـ ١٩٦٣م)**: كان لأزمة السويس تداعياتها الخطيرة على أعمال التأمين في مصر؛ فكما هو معروف، فإن الرئيس عبد الناصر طرد معظم الأجانب، وأمم صناعاتهم وأصولهم، ولم تؤمم شركات التأمين آنئذ، إلا أن ضررًا بالغًا لحق بها؛ لأن استثماراتها كانت موضوعة بالخارج، وفي الفترة ما بين عامي: (١٩٥٦) و(١٩٥٨م)، جمد كل رأس المال المصري الموجود بالغرب، وتعرضت مصر لحصار تجاري، وكاد التأمين يتوقف، وارتفعت أسعار التأمينات البحرية بشدة، وأجبرت الحكومة الشركات على عدم زيادة المعدلات، على الرغم من اضطرارها إلى دفع رسوم إعادة تأمين أعلى لشركات إعادة التأمين في لندن.

وإدراكًا لحقيقة عجز قطاع التأمين عن سد الاحتياجات المصرية، أنشأ القانون (١٦٢) لعام: (١٩٥٧م) الشركة المصرية لإعادة التأمين، وجعل إعادة التأميم محليًّا إجباريًّا، وأعقب ذلك تأميم شركات التأمين من الملكية الأجنبية أولًا، ثم جاء القانون (١١٧) لعام: (١٩٦١م) ليجعل تلك الشركات نفسها ملكية عامة(٧)، ووضعت شركات التأمين الثلاث الرئيسة تحت إشراف الهيئة المصرية العامة للتأمين، المملوكة مباشرة للدولة، في سياق رؤية عبد الناصر القائمة على تطبيق الاقتصاد المخطط على غرار النموذج الاشتراكي، وكانت للتأمين أهميته الخاصة في هذا المخطط لاحتياج الدولة إلى منافذ للوصول إلى مدخرات لكي تدير استثماراتها، ومن تلك اللحظة فصاعدًا، صارت المنافسة بين الشركات وهمية، وانصب نشاطها الأساسي ـ خاصة في الستينيات ـ على تأمين أصول الدولة، بالاتفاق بينها على كيفية الشراكة في هذا العمل.

---

(٧) بلغ عدد شركات التأمين العاملة في مصر عام: (١٩٥٦م): (١٣) شركة مصرية و(١٢٤) شركة أجنبية، وكانت حصة البريطانيين في شركة الشرق للتأمين (٩٥٪)، وحصة الفرنسيين في الأهلية للتأمين (٨٦٪)، وحصة الأجانب في شركة مصر للتأمين (٤٠٪) وكانت شركة مصر للتأمين في ذلك الحين هي كبرى شركات التأمين المصرية، برأس مال صافي يتراوح بين مليون ومليوني جنيه مصري. انظر:

Kuwatley, Muhammad Yussuf Izzeddine, The Insurance Industry in Egypt (U.A.R.), Its Transition for Private to Public Enterprise, PhD., University of Pennsylvania, 1971, PP.87 - 107

ولم يدع الاقتصاد الاشتراكي مجالًا يذكر بالطبع لعمل التأمين التجاري، إلا أن مؤشرات تقويم أعمال التأمين في مصر كانت أكثر إيجابية في الثلاثين سنة التالية للستينيات في ضوء ما شهدته من تطورات؛ فقد افتخر تقرير صادر عن المجلس الوطني للإنتاج والاقتصاد عام: (١٩٨٤م)، حول التأمين في مصر بأن إجمالي حركة التأمينات ارتفع في السنوات العشرين، التي تلت التأميم من (٤٨) مليون جنيه عام: (١٩٦٣م) إلى (٥٣٧) مليون عام: (١٩٦٣/ ١٩٦٤م)، أي: إنه تضاعف أحد عشرة مرة خلال عشرين سنة. وحتى لو وضعنا التضخم خلال تلك الفترة في الاعتبار (أقل قليلًا من ٦٠٠٪)[٨]، فإنه يظل ضعف المؤشر العام للأسعار، إلا أنه يلزم تذكر أن عام (١٩٦٣/ ١٩٦٤م) شهد تدنِّيًا قياسيًّا لمستوى التأمين؛ بسبب عمليات التأميم.

واتسم ذلك التطور بالضعف البالغ؛ فمنذ تبني الرئيس السادات سياسة الانفتاح الاقتصادي، وفتح الباب أمام الاستثمارات الأجنبية من منتصف السبعينيات ـ: تأسست ثلاث شركات تأمين خاصة جديدة؛ لمنافسة الشركات العملاقة الثلاث المملوكة للدولة (الأهلية، والشرق، ومصر)، وتلك الشركات الخاصة هي: قناة السويس للتأمين (١٩٧٩م)، والمهندس للتأمين (١٩٨٠م)، والدلتا للتأمين (١٩٨٠م)، وفي عام: (١٩٧٦/١٩٧٧م) تأسست شركتان تعملان بالدولار في المنطقة الحرة ببور سعيد، وطورت النقابات المهنية والعمالية المصرية مشروعات تأمين خاصة بها، كما حذت حذوها في ذلك هيئة السكك الحديدية والبريد، وغيرها، وبلغ عدد تلك المشروعات (١٩٢) مشروعًا عام: (١٩٨٢م)، بمظلة تأمين تغطي (٩٠٠٠٠٠) عضو.

وكانت الفترة من: (١٩٨٤) حتى: (١٩٩٢م) أفضل حالًا بالنسبة لأعمال التأمين من بعض الوجوه؛ فقد نجحت الشركات الكبيرة في إبرام عقود مع الكثير من مشروعات المعونة الخارجية المهمة في مصر؛ مثل مشروع مترو القاهرة، ومشروع الصرف الصحي بالقاهرة، ومصانع الطاقة الجديدة، ومصانع البتروكيماويات، ومشروعات القرى السياحية الجديدة،

---

(٨) هذه الأرقام محسوبة من: الجهاز المركزي للتعبئة والإحصاء، الكتاب الإحصائي السنوي المصري، (١٩٩٠م)، ص٢٥١ ـ ٢٥٢.

وطرح تقرير عن تطور أقساط التأمين في خمس سنوات صادر عام: (١٩٩٢م)، على النحو التالي[٩]:

نوع التأمين	وثائق التأمين على الحياة الجديدة	وثائق التأمين على الحياة المتواصلة	التأمين ضد الحرائق والحوادث والإصابات وحوادث السيارات والتأمين البحري[١٠]
١٩٨٦/١٩٨٧م مليون جنيه مصري	٣١	٨٣	٤٠٠
١٩٩٠/١٩٩١م مليون جنيه مصري	١٥٣	٢٣٨	٧٦٩
المعدل المئوي للنمو	٣٩٤٪	١٨٧٪	٩٢٪

ويعتبر هذا النمو سلبيًّا، في واقع الأمر، إذا استبعدنا التضخم، الذي تراوح في الفترة من: (١٩٨٤) حتى: (١٩٨٩م) بين (٢٥٠٪) و(٣٠٠٪)[١١]، ووحدها بوليصات التأمين على الحياة هي التي لم تنخفض، ويتأسس ما أبداه مديرو شركات التأمين الذين قابلتهم في صيف (١٩٩٢م)، من تفاؤل على مشروع الخصخصة الحكومي، الذي من المتوقع أن يؤدي إلى زيادة في التجارة، وفي التأمين بالتبعية.

وينظم القانون المدني الصادر عام: (١٩٤٨م) وتعديلاته اللاحقة ـ عقود

(٩) الاتحاد المصري للتأمين، تقرير عن نشاط سوق التأمين المصري، القاهرة (١٩٩٢م)، ص٨ ـ ١٠.

(١٠) الأغلبية العظمى من أقساط التأمين في هذه المجموعة الأخيرة تختص بتأمينات الحريق والسيارات والتأمين البحري، كما أنها هي الزيادة الكبرى؛ فالتأمين البحري إجباري ومعه القروض التجارية، ومن ثم فإنه هيمن على السوق المصري طيلة القرن العشرين، كما أن تأمين السيارات ضد مسؤولية الطرف الثالث إجباري هو الآخر، إلا أن تغطية فقدان السيارات أو الأضرار التي تلحق بها تقدر بمائة مليون جنيه من أقساط التأمين على السيارات التي تبلغ (١٦٠) مليون جنيه. انظر:

Faris, Bassam, Insurance and reinsurance in the Arab World, London: Kluwer Publishing Ltd., 1983, P.236.

(١١) هذه الأرقام محسوبة من دليل مؤشرات الأسعار الرسمية في: الجهاز المركزي للتعبئة والإحصاء، الكتاب الإحصائي السنوي المصري، (١٩٩٠م)، ص٢٥١ ـ ٢٥٢.

التأمين في مصر[١٢]، ووضعت الفقرات الخاصة بالتأمين ضمن الفصل الخاص بعقود الغرر، التي تشمل: المقامرة، والرهان، وما شاكل ذلك.

حول أسباب عدم شعبية التأمين:

يمكن القول باطمئنان: إنه على الرغم من طول أمد وجود التأمين في السوق المصري، فإنه لا يزال مستهجنًا، وغير مستعمل على نطاق واسع[١٣]، ومن المؤكد أنه توجد أسباب كثيرة لعزوف المصريين عن التأمين بمعدل أعلى من وضعه الراهن، وللإجابة على هذه المسألة يتعين القول بأن التأمين ينقسم قسمين: تأمين على الحياة، وتأمين على غير الحياة، ولما كانت شعبية النوع الأول تتوقف على معدلات التضخم وسعر الفائدة، فإن هناك عناصر أخرى ـ في مقدمتها حسابات المخاطر ـ تضاف إلى مبررات عدم شعبية النوع الثاني.

ذلك أن التأمين على الحياة وأنظمة المعاشات بمثابة أنماط للادخار، وحتى عهد قريب للغاية لم يكن للاستثمار في الأدوات المالية معنى اقتصادي بسبب المعدلات السلبية للفائدة الحقيقية؛ من ثم: فإن المصريين استثمروا في الذهب، والشقق؛ أي: في أصول حقيقية ملموسة، أو آثروا

---

(١٢) تعالج المواد (٧٤٤ ـ ٧٥٣) موضوع التأمين من حيث تعريفه ومجاله وإبطاله، وتتعلق المواد (٧٥٤ ـ ٧٦٤) بالتأمين على الحياة (بما في ذلك: أحكام تغيير المعدلات، والغش، والأخطاء، والانتحار، وتأمين الطرف الثالث، ودفع قيمة التأمين)، وتعالج المواد (٧٦٦ ـ ٧٧١) تأمين الحريق (بما في ذلك تغطية الخسائر الناجمة عن الإهمال الجسيم). انظر: القانون المدني، طبقًا لآخر التعديلات، القاهرة: بنك القوانين، (١٩٨٦م)، ص١٠٧ ـ ١١.

(١٣) تكشف الإحصائيات التي تنشرها صناعة التأمين المصرية ذاتها عن هامشيتها في مصر، في عام: (١٩٧٥م) أنفق المصريون (٠,١٦٪) من الناتج القومي الإجمالي على التأمين على ما يوازي (٤,٩٪) من الناتج القومي الإجمالي، بينما أنفق الأمريكيون (٢,٦١٪) من الناتج القومي الإجمالي الأمريكي في نفس العام، على تأمين (١٤١٪) منه، وإذا قارنا بين وثائق التأمين، فسنجد أن عددها لكل ألف مواطن أمريكي بلغ (١٣٣٥) بوليصة تأمين، عام: (١٩٧٣م) مقابل (١٩,٥) بوليصة لكل ألف مصري، وانخفض الرقم الأخير إلى (١٦,٨) بوليصة عام: (١٩٧٩م)، وهذه الأرقام مستقاة من: المجلس القومي للإنتاج والشؤون الاقتصادية: التأمين ومستقبله في مصر، القاهرة، (١٩٨٤م)، ص٦٩ ـ ٧٣. بل إن المقارنة بين مصر وبقية الدول العربية تصب في غير صالح مصر؛ ومرد ذلك بالأساس هو التزامها بالاقتصاد المخطط في وقت ساعدت فيه أموال البترول في خلق مؤسسات مالية، من بينها التأمين، في العديد من الدول العربية الأخرى. انظر:

Faris, Bassam, Insurance and reinsurance in the Arab World, London: Kluwer Publishing Ltd., 1983, P.235.

الإنفاق وعدم الادخار، وجذبت الأداة العرضية التي توفر معدلات حقيقية ممكنة؛ مثل سندات الخزانة، وشركات توظيف الأموال الإسلامية في منتصف الثمانينيات ـ: كمًّا هائلًا من المدخرات.

والعامل الرئيس وراء ذلك بالطبع: هو أن المصري العادي لم يكن لديه فائض سيولة نقدية، وكانت الروابط الأسرية من القوة بحيث صارت بمثابة نوع مهم من التأمين لأفراد العائلة، وخلاصة القول: إن قلة من الناس فقط كانوا مهتمين بما يمثل في واقع أمره مشروعات ادخار (تأمين على الحياة، ومشروعات المعاش الخاصة)، وكذا بأشكال الاستثمار غير التأمينية الأخرى؛ مثل الودائع المصرفية.

ولا غرابة ـ في ضوء ذلك ـ أن التأمين على غير الحياة هو الذي أمد صناعة التأمين المصرية بأسباب البقاء، ويبدو في هذا المقام أنه على الرغم من أن الشركات ـ ومعظمها هي ذاتها مؤممة ـ واصلت التأمين ضد المخاطر، كما كان شأنها على الدوام، فإن المرء يشك في أن يكون لها شأن فعلي كبير يذكر؛ فالظاهر أن الأفراد لا يعيرونها كبير اهتمام، والأجانب يفضلون التأمين من الخارج.

ومرة أخرى: فإن ثمة أسباب اقتصادية وجيهة لعدم الإقبال على التأمين، وكما هو ملاحظ من الافتقار إلى الترويج الإقناعي ووكلاء بيع التأمين، فإن مستوى المنافسة بين شركات التأمين الحكومية الكبرى منخفض، والمحفزات على التأمين ليست مرتفعة بما فيه الكفاية، وأيًّا كان الأمر، فإن البيروقراطية واحدة من العوامل المهمة بلا ريب وراء تلك الظاهرة، الأمر الذي يدركه كل من يزور مؤسسة تأمين في مصر، فسيكون بمثابة كابوس أن تؤَمِّن وتدفع أقساطًا دورية لشركة تأمين حكومية، ناهيك عن استيفاء استحقاق تأميني(١٤)، ولأسباب من هذا القبيل، فإن الاقتصاد المصري نقدي إلى حد كبير.

والسبب الأخير في ضعف صناعة التأمين في مصر على هذا النحو هو:

---

(١٤) قد يرجع السبب في الإقبال على التأمين التكميلي للسيارات الزائد عن المتطلب القانوني الإجباري، إلى إمكانية الحصول على تغطية إضافية دون مزيد من الهم؛ حيث إنهم ملزمون على أي حال، بالتأمين على السيارات لتغطية المسؤولية المدنية تجاه الغير.

المواقف الإسلامية من التأمين، وهو موضوع التحليل في هذا المقام، فمن الصعب - إن لم يكن من المستحيل - تقدير أهمية هذا الاتجاه في مقابل الحجج الملموسة سالفة البيان؛ فالتأمين لا يدخل ببساطة ضمن اهتمامات معظم المصريين، وتبين لي في محاورات أجريتها في مصر أن مسلمين يظهرون توجههم الإسلامي يميلون إلى إبداء موقف عازف عن التأمين، إلا أنه من الوارد أن يكون وراء ظهورهم بمظهر الأتقياء الورعين، رؤيتهم أنه لا طائل مالي يعود عليهم من ورائه، فقد أثاروا تلك الأسباب المختلفة، على نحو يخرج المرء منه بانطباع بأن اتجاهاتهم غير واضحة نوعًا ما.

ويمكن القول بأن البنوك الإسلامية أنشئت في مصر لتلبية احتياجات قطاعات من الشعب، كان من المعتقد أنها ترفض لاعتبارات أيدلوجية فتح حسابات توفير بالطرق المعتادة؛ لأنهم يعتبرونها داخلة في الربا الذي يحرمه القرآن، وكشفت دراسة حديثة أن ذلك الاعتقاد لم يكن في محله، والسبب وراء ذلك ببساطة هو أن تلك القطاعات ربما لا تكون موجودة أساسًا، فمرد النجاح النسبي للبنوك الإسلامية هو أنشطتها المصرفية، أكثر من كونها إسلامية(١٥)، ومن المحتمل بالتالي، وبدرجة أكبر، أن تكون الأسباب الأيديولوجية ثانوية الأهمية بالنسبة للتأمين، وذلك على الرغم من وجود فروق جوهرية - من المنظور الأيديولوجي - بين المواقف الإسلامية من التأمين من جهة ومن الأعمال المصرفية من جهة أخرى، كما سيتضح لاحقًا.

فلم تقم صناعة التأمين المصرية بأية محاولة منهجية لبحث اتجاهات المصريين نحو التأمين، ومن الشائع في مختلف الدراسات الخاصة بحالة التأمين في مصر، التي أعدتها شركات التأمين نفسها -: الإشارة إلى «تصورات خاطئة» في أوساط المسلمين المصريين(١٦)، وأن من الملاحظ أن

---

(١٥) Kazarian, Elias, Finance and Economic Development, Lund Economic Studies, Lund: University of Lund, 1991, PP. 241.

(١٦) المجلس القومي للإنتاج والشؤون الاقتصادية، التأمين ومستقبله في مصر، القاهرة، (١٩٨٤م)، ص٧٦. ومع أنه من السهل دائمًا إلقاء عبء المسؤولية على آخرين، فإن من الأدلة الاستثنائية على الاتجاهات غير التجارية لصناعة التأمين المصرية المؤممة -: أن المنتج يلوم المستهلك على عدم شراء منتجه.

توجهات المسلمين «تعوق التأمين المصري بشدة» الذي هو (غير شعبي لدى المصريين في عمومهم)[(١٧)].

وخلاصة القول: إنه في حين يسود في مصر توجه سلبي نحو التأمين بين العلماء والمسلمين العاديين على حد سواء، فإن ذلك ليس بالقدر الذي يمكن القول بأنه هو المتسبب في الضآلة النسبية لأعمال التأمين في مصر، ومع ذلك، فإن تلك التوجهات السلبية من جانب عموم المصريين، نابعة من أوجه القصور في صناعة التأمين المصرية، وفي الرشد الاقتصادي.

المبحث الثاني

العلماء المسلمون المؤيدون والمعارضون للتأمين

توطئة لتحليل فتاوى دار الإفتاء الخاصة بالتأمين، سنتناول في هذ المبحث المعالم الكبرى للتطور في كتابات العلماء الآخرين المتعلقة بالتأمين، مع التركيز بوجه خاص على أقوالهم ذات التأثير العملي عليه.

المطلب الأول: **رؤية الفقه القديم للتأمين**

في ٣١ مارس (١٩٠٣م) حصل الدكتور إبراهيم فكري على وثيقة تأمين من شركة تأمين أجنبية، يدفع بموجبها ثلاثة وثلاثين جنيهًا سنويًّا لمدة عشرين سنة، فإذا مات خلال تلك الفترة، فإن أرملته تحصل على خمسمائة جنيه، وما هي إلا سنوات معدودات ووافت المنية الدكتور فكري بعد أن دفع ثلاثة أقساط فقط، بإجمالي تسعة وتسعين جنيهًا.

ودفعت الشركة لأرملته مبلغ الخمسمائة جنيه، إلا أن ولديه مصطفى ومحمد تقدما بمطالبة إلى الشرطة للحصول على نصيبهما من ذلك المبلغ، مدعين وجوب توزيعه بينهما هما ووالدتهما، فمع أنه منصوص في العقد صراحة على أن زوجته هي المستفيد الوحيد، فإن ذلك مخالف لأحكام الشريعة الإسلامية، التي تحدد فرائض محددة لكل وريث على قيد الحياة.

---

(١٧) Kuwatley, Muhammad Yussuf Izzeddine, The Insurance Industry in Egypt (U.A.R.), Its Transition for Private to Public Enterprise, PhD., University of Pennsylvania, 1971, P.124.

وفي ١٢ ديسمبر ١٩٠٦م قضت المحكمة الشرعية العليا برفض دعوى الابنين، ولم يفلح الاستئناف المقدم إلى محكمة الاسئناف العليا، ويقرر الشيخ أحمد فرج السنهوري، المعقب على الحكم، والذي سلط الضوء على تلك القضية، أن علة رفض الدعوى هي أن العقد فاسد؛ لكونه ألزم بما ليس ملزمًا وفقًا للشريعة(١٨).

وثمة مثال آخر أحدث من سابقه؛ ففي عام: (١٩٣١م)، تلقى مجلس صيانة الأوقاف الملحق بمحكمة الإسكندرية الشرعية طلبًا من ناظر وقف أحمد علي فرغلي؛ بالسماح له بالتأمين على ممتلكاته، ومن بينها مخزن للقطن ومحلات بها مواد قابلة للاشتعال، وقسط التأمين معقول، ويمكن تغطيته من الأرباح السنوية، إلا أن المجلس رفض السماح له بالتأمين؛ تأسيسًا على علة لا تختلف كثيرًا عن سابقتها، وهي أنه منطو على مخاطرة، فاستأنف أمام المحكمة الشرعية العليا، إلا أنها أيدت قرار المجلس.

ويعقب الشيخ السنهوري على ذلك بقوله: «إن المحاكم الشرعية كانت صريحة على الدوام في إدانة التأمين، وحازت القضية الأخيرة على بعض الاهتمام في الصحافة المصرية في حينها؛ مما دفع وزير العدل إلى استشارة مفتي الديار المصرية، وشيخ الأزهر، ورئيس المحكمة الشرعية العليا؛ بغية حثهم على تغيير رأيهم في التأمين، إلا أن الشيوخ الأجلاء لم «يمتثلوا لضغط السلطات والجمهور».

ولم يدخل في اختصاص المحاكم الشرعية غير عدد محدود من قضايا التأمين؛ لأن اختصاصها كان قاصرًا كما بينا من قبل، على أمور الأحوال الشخصية، المحصورة بالأساس في قضايا الطلاق والميراث والوقف، وهذا هو السبب في أن القضيتين المشار إليهما متعلقتان بالميراث والوقف، وتضاءلت فرصة تدخل العلماء في قضايا التأمين، منذ إلغاء المحاكم الشرعية عام: (١٩٥٥م)، ومع ذلك فإنه توجد نماذج للتأمين على ممتلكات تابعة

---

(١٨) انظر تفصيلات هذه القضية في: مجلة الأحكام الشرعية، ٦ ص٨٣ وما بعدها، وهي منقولة أيضًا في: عيسى عبده، التأمين بين الحل والتحريم، القاهرة: دار الاعتصام، (١٩٧٨م)، ص٩٥ - ٩٦. وانظر دراسة أخرى أشارت إلى تلك القضية، ولكن مؤلفها يعتقد أنها حدثت في العشرينيات:
Mankabady, Samir, Insurance and Islamic law, Arab Law Quarterly4, (3), 1989.

للوقف تعود إلى وقت مبكر مناظر لتاريخ نشأة وزارة الأوقاف المصرية عام: (١٩١١م)[١٩].

ويمثل سبب رفض نظر دعوى الميراث ـ وهو أن العقد يعتبر فاسدًا إذا ألزم بما لا لزوم له وفقًا للقانون ـ: وجهة نظر الفقه القديم بالنسبة للتأمين، ويرجع هذا الرأي تاريخيًّا إلى الفقيه الحنفي السوري ابن عابدين في كتابه «رد المحتار» (١٨٣٠ تقريبًا)، الذي هو حاشية على شرح الحصكفي (المتوفى عام: ١٦٧٧م)، وابن عابدين (١٧٨٤ ـ ١٨٤٢م)، واحد من أعلام الفقه الحنفي في القرن التاسع عشر، وكثيرًا ما يستشهد بأقوله المفتون المصريون حتى الآن، ووردت معالجته لموضوع التأمين في كتاب حماية المستأمنين (غير المسلمين)، ومرد ذلك فيما يبدو أنه لم يكن للمواطنين العثمانيين علاقة بالتأمين آنذاك[٢٠].

ورغم ذلك، فإن ابن عابدين يصف تلك الممارسة بكونها واسعة الانتشار؛ ومرد ذلك جزئيًّا، فيما يبدو، أن التجار المسلمين كانوا يجبرون تقريبًا على التأمين حين يستأجرون سفنًا، ومن جهة أخرى، فإن التجار المسلمين كانوا على استعداد للتأمين، بوصفه وسيلة للحد من المخاطر، ولم يجحد ابن عابدين تلك الميزة، ولكنه قرر من منظور الفقه الحنفي أن العقد فاسد؛ لكونه «يجعل ما ليس ملزمًا بالشرع ملزمًا»، ويعني الفساد هنا أن العقد ليس باطلًا، ولكنه سيعتبر لا سند له من القانون في حال التنازع بخصوصه أمام القضاء بين التاجر ووكيل التأمين الأجنبي؛ خاصة إذا كان قد وقع في ديار الإسلام[٢١].

ومن الواضح هنا أن ابن عابدين، لا يدافع عن مصالح التجار المسلمين، بل عن حرمة الشريعة الإسلامية، وعلى التجار المسلمين أن يحجموا عن إبرام مثل ذلك العقد، أو أن يعقدوه في أراض أوروبية،

---

(١٩) عيسى عبده، التأمين بين الحل والتحريم، القاهرة: دار الاعتصام، (١٩٧٨م)، ص٩٨.

(٢٠) محمد أمين بن عبد العزيز، ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، حاشية ابن عابدين، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.، ج٣، ص٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(٢١) لا يعني فساد العقد بالضرورة بطلانه بحد ذاته؛ بل قد تصححه ظروف معينة. انظر:
Schacht, Josef, An Introduction to Islamic Law, Oxford: Charendon Press, 1964, PP.121 - 123.

والخيار الأخير مطروح على أنه بمثابة حيلة بوسع التجار المسلمين اللجوء إليها، فيما لو رغبوا في تلك الممارسة، بوصفه هو السبيل الوحيد لحصولهم على عقد قابل للنفاذ قانونًا، وبهذه الطريقة، يمكن حصول التأمين على إجازة واقعية لاحقة من الفقه الحنفي، تكفل انتشاره في الديار العثمانية والمصرية؛ بوصفه بمثابة شأن أجنبي خاص(٢٢).

وخلص ابن عابدين إلى أن العقد فاسد؛ لكونه لا يتمشى مع شروط أي نوع من العقود المعترف بها في الفقه، فهو ليس عقد وديعة؛ لأن العقد مبرم مع طرف غير المستأمن، أو لأن المستأمن لا يمكن في التحليل الأخير اعتباره مسؤولًا عن نوع الخسارة التي يغطيها التأمين بأي حال من الأحوال.

وهو ليس عقد كفالة؛ لأن ذلك كان يقتضي وقوع خداع من نوع ما قبل أن يصير دفع التعويض واجبًا، والشاغل الرئيس لابن عابدين هنا هو المسؤولية؛ فهو لم يجد مسوغًا للقول بتحميل طرف ما المسؤولية عن حدث هو غير مسؤول عنه، وفرق ابن عابدين بين أمرين: الموت والهلاك اللذين هما من قدر الله تعالى وحده من جهة، وبين الخطر الدنيوي المتعلق باللصوص والسلابين الذي هو معروف، ويمكن اتخاذ إجراءات ضده، والجديد والغريب هنا هو استعداد وكيل التأمين لضمان سلامة البضائع، مع أنه لاعلم له بتاتًا بما إذا كان الهلاك سيحدث أم لا.

المطلب الثاني: كتاب محمد بخيت المطيعي عن التأمين

ألف العالم المصري محمد بخيت المطيعي (١٨٥٤ - ١٩٣٥م) - الذي تولى منصب مفتي الديار المصرية في الفترة من: (١٩١٤) حتى: (١٩٢٠م)

---

(٢٢) هذه الحيلة الخاصة مشروعة فقط في الفقه الحنفي، أما المذاهب الفقهية الأخرى، فتقرر أن أحكام القرآن والسُّنَّة النبوية تسري على المسلم حيثما حل؛ وبذا يقدم الأحناف نظرية اختلاف الدارين، بمعنى الفارق الرئيس بين دار الإسلام، ودار الحرب، ويعرفون دار الإسلام بأنها تلك التي تطبق فيها الشريعة الإسلامية، والشريعة الإسلامية لا تطبق في دار الكفر، وفي حال إقامة أناس في ديار ليست هي ديارهم، فإن الأحناف يرون اتساع الأمر لحلين، إما أن يحصلوا على عهد أمان، ويقيموا بصفة مستأمنين، ويطبق عليهم قانون ديارهم الأصلية (كما هو الحال بالنسبة لوكلاء التأمين)، أو يحصلوا على عهد أمان ويخضعوا للقانون المحلي؛ (كما هو الحال بالنسبة للتاجر الذي يوقع على عقد في دار الإسلام). انظر:
Nallino, Carlo Alfonso, Delle Assicurazioni in Diritto Musulmano Hanafita, Oriento Moderno7, 1927, PP.446 - 461.

على نحو ما بيناه من قبل في هذه الدراسة ـ: أول كتاب مصري عن التأمين[٢٣]، ونشر المطيعي هذا الكتاب عام: (١٩٠٦م) بينما كان يعمل قاضيًا، والكتاب في جوهره عبارة عن فتوى، تمثل رده على سؤال وجه إليه من بعض علماء الأناضول وسالونيكا، واستدعى طولُها نشرها في كتيب مستقل، ويكشف سؤالهم أن التأمين بات منتشرًا في بلادهم، وقد يكون ملاك شركات التأمين مسلمين، أو ذميين، أو أوروبيين، والظاهر، علاوة على ذلك، أن حيلة توقيع العقد خارج دار الإسلام معروفة ومستخدمة، والعلماء يسألون: هل يكون العقد صحيحًا، إذا ما سمح للتاجر بتغطية التعويض؟ وهل يجوز القيام بذلك عبر شريك غير مسلم؟.

وتعلق **السؤال الأول** الذي تصدى بخيت للإجابة عليه بـ: هل التأمين نوع من عقود الكفالة؟ وانتهى فيه إلى ذات ما خلص إليه ابن عابدين، وإن اختلفت طريقة المعالجة بعض الشيء؛ فالنقطة المحورية في حجة بخيت هي أن الكفالة إما أن تكون لدين أو لشيء، والدين إما أن يكون قد أعفي عنه، أو برئت الذمة منه، أما الشيء، فيمكن أن يكون هو نفسه ضمانة، والكفالة مبنية على نص قرآني ورد بسورة يوسف. يقول الله تعالى في سورة يوسف: ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ ٱلسِّقَايَةَ فِى رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَٰرِقُونَ ۞ قَالُوا۟ وَأَقْبَلُوا۟ عَلَيْهِم مَّاذَا تَفْقِدُونَ ۞ قَالُوا۟ نَفْقِدُ صُوَاعَ ٱلْمَلِكِ وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٠ ـ ٧٢].

فلكي تكون هناك كفالة، فإنه يلزم وجود مدين ودائن وكافل، ويتعين أن يسترد الدائن الدين من المدين، وأن يكون الكافل على استعداد للوفاء بالدين، إذا لم يسدده المدين، أما في حالة التأمين، فإن التاجر لم يسلف أمواله لأحد، وبوسعه أن ينفقها كيفما يشاء؛ فالمسألة ليس فيها دين ولا كفيل[٢٤].

أما **السؤال الثاني** المعروض على بخيت، فهو مسألة جديدة، فهو مقترح من العلماء الأتراك: هل التأمين مكافئ لأنواع الضرر، التي يتحمل

(٢٣) راجع: المطلب الرابع من المبحث الثاني من الفصل الرابع.

(٢٤) محمد بخيت المطيعي، الرسالة الثانية في أحكام السيكورتاه، القاهرة: مطبعة النيل، (١٩٠٦م)، ص٥.

المرء ـ فقهيًّا ـ مسؤولية التعويض عنها في حالة التعدي، ولجبر أنواع الضرر هذه أصل قرآني؛ يقول الله تعالى في سورة البقرة: ﴿ٱلشَّهۡرُ ٱلۡحَرَامُ بِٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ وَٱلۡحُرُمَٰتُ قِصَاصٞۚ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٩٤]، ويبدو مرة أخرى أن هذا المبدأ ينسب للمؤمن دوافع شريرة أكثر مما يستحق؛ فممتلكات التجار لم تفقد بسبب إهمال أو تعدي على العقد، من جانب شركة التأمين، وإنما نتيجة القضاء والقدر[(٢٥)].

ومن الواضح أيضًا أن عقد التأمين ليس **عقد مضاربة**؛ لأن الشركة لا تستثمر الأموال إلا لصالح نفسها، ولا تشاطر التجار في الأرباح، وعلاوة على ذلك، فإن الخطر مرتبط بالعقد، وهو مرتبط بحدث قد يقع، وقد لا يقع، وهذا قمار محرم بكل معنى الكلمة في الشريعة الإسلامية، بيد أن بخيت ـ مثله مثل ابن عابدين ـ وجد مخرجًا، هو أن يتعاقد التاجر خارج دار الإسلام، ويتسلم التعويض عن الأضرار هناك.

ومن المؤشرات المحزنة على درجة تدهور الوضع السياسي للمسلمين ـ أن يأتي محمد بخيت المطيعي بعد سبعين سنة من فتوى ابن عابدين، ليخصص بقية فتواه للتدليل على أن أي بلد إسلامي خاضع لحكم الكفرة، يظل يعتبر داخلًا في دار الإسلام[(٢٦)].

ويدحض هذا في تقديري، حجة كانت شائعة، على ما يبدو، في مستهل القرن العشرين، مفادها عدم أهمية ما تقضي به الشريعة الإسلامية في أمور من هذا القبيل، بدعوى أن مصر خاضعة للهيمنة البريطانية، وتطبق فيها قوانين جديدة.

والعلة الأخيرة لتحريم التأمين، هي ذات العلة التي ساقها ابن عابدين: التزام ما لا يلزم، ويحدد بخيت تلك العلة بقوله: «لأنه لم يرد بالشريعة سبب يجعل التأمين ملزمًا»[(٢٧)]، والفكرة هنا هي: وجوب عدم إبرام عقود

---

(٢٥) المرجع السابق، ص٦.
(٢٦) المرجع السابق، ص٦ ـ ١٣.
(٢٧) المرجع السابق، ص٦. ويقول نالينو: إن بخيت لم يكن على علم بمعالجة ابن عابدين لموضوع التأمين؛ بدليل أنه لم يستشهد به، وظني أن هذا مما يصعب تصديقه، ليس لوجود عبارات =

التأمين في دار الإسلام؛ لأن كتب الفقه القديمة لم تتناول هذا النوع من العقود، وهذا حكم سلبي محض، فلم يبذل بخيت جهدًا يذكر للبرهنة على إمكانية تصنيف هذا العقد ضمن نوع معين من العقود المحرمة؛ بل ركز بالأحرى على بيان أنه لا يندرج ضمن أي من العقود الشرعية، ولم يناقش الخصائص الإيجابية والسلبية للتأمين بحد ذاته، وكما قلنا من قبل، فإن بعض الغموض يلف مسألة تقرير ما إذا كان بالإمكان توصيف بخيت على أنه سلفي، أما هذه الفتوى الخالية من أية مناقشة لمبدأ التأمين، فلا يمكن بالقطع توصيفها على أنها سلفية.

والكلمة التي استخدمها محمد بخيت للتعبير عن التأمين، وهي: السيكورتاه ـ: كلمة أوروبية منحوتة من لفظة إيطالية، تعني: قرضًا[(٢٨)]، واستخدم ابن عابدين مفردة: سيكورتا، ويبدو أن أول استخدام لكلمة (التأمين) الحالية، واكب الحرب العالمية الأولى، حسب ما ورد بالفتاوى المصرية، بمعنى أنها استعملت مع تعريب النشاط التأميني.

المبحث الثالث

الجدل بشأن التأمين (١٩٥٢ ـ ١٩٩١م) والتأمين الإسلامي الجديد

تجدد الجدل حول التأمين قبيل الثورة؛ حين قررت وزارة الأوقاف التوقف عن سداد أقساط قدرها (٢٥٠٠) جنيه مصري سنويًا، عن تأمين ممتلكات الوقف من الحريق، وأنشأت صندوق تأمين خاص بها[(٢٩)].

وربما يكون سبب هذه الخطوة اقتصاديًا محضًا؛ فعلى مدى ربع قرن لم تقع حرائق يعتد بها، إلا أن محب الدين الخطيب ـ مؤسس المكتبة السلفية

= مطابقة مثل هذه فحسب؛ بل لكونه أشار مرارًا في مؤلفات أخرى إلى رد المحتار. انظر:

Nallino, Carlo Alfonso, Delle Assicurazioni in Diritto Musulmano Hanafita, Oriento Moderno7, 1927, PP.446 - 461.

(٢٨) Dozy, R., Supplement aux dictionnaires arabes, Leiden / Paris, 1967.

وظهرت هذه المفردة لأول مرة في:

Bochtor, dictionnaire Francais - arabe, 1964.

(٢٩) راجع: محب الدين الخطيب، التأمين، مجلة الأزهر، ٢٦، (١٩٥٤م)، ص١٣١.

ومطبعتها - علق في مجلة الأزهر، التي هي مجلة علمية إسلامية، على قرار وزارة الأوقاف بالتخلي عن تلك الممارسة غير الإسلامية، ووصف التأمين على نحو بات يمثل وجهة النظر الإسلامية المعيارية بخصوصه[٣٠].

وقال الخطيب: إن التأمين مقامرة، ولم يتم إنشاء شركات التأمين لمساعدة المحتاجين؛ فهي لا هم لها غير تحقيق أرباح ضخمة، والدليل على ذلك هو مقراتها الفخمة في القاهرة، واقترح الخطيب مشروعًا للتأمين التبادلي به «تتحول هذه العملية من لعبة يحرمها الدين إلى تعاون على التقوى»[٣١].

وكتب أستاذ تأمين بجامعة القاهرة (ومدير شركة تأمين) رسالة إلى مجلة الأزهر يتساءل فيها عن السبب في اعتبار مشروع التأمين التبادلي أقل مجازفة من مشروع التأمين العادي، وقال: إنه يرى أن هناك نوعين مختلفين من شركات التأمين، ولكن عملية التأمين فيهما واحدة[٣٢].

ورد الخطيب بأن ثمة فارقًا كبيرًا بين التأمين التبادلي والتأمين التجاري؛ ولذا فإنه يفضل القول بأن للتأمين نوعين: إسلامي وأجنبي[٣٣]؛ فالتأمين - في رأيه - يجب أن يكون عملًا تطوعيًا خيريًا، أو تضامنيًا، وليس حقًا أو مطالبة.

ومثل مؤتمر ابن تيمية الذي عقد في دمشق عام: (١٩٦١م) نقطة تحول فارقة في موقف العلماء من التأمين[٣٤]، وكان التأمين أحد أربع موضوعات ناقشها المؤتمر، وطرحت فيه ستة بحوث: ثلاثة منها مؤازرة للتأمين، وثلاثة معارضة له، وفي نفس العام أنشئ مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، وضم

---

(٣٠) المرجع السابق، ص١٣١. وانظر:
Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill, 1990, P.79, P.91, PP.138 - 139.

(٣١) راجع: محب الدين الخطيب، التأمين، مجلة الأزهر، ٢٦، (١٩٥٤م)، ص١٣١.

(٣٢) أحمد دانيش، التأمين وهل هو حلال في جميع صوره؟ مجلة الأزهر ٢٦، ١٩٥٤م، ص٢٧٣ - ٢٧٤.

(٣٣) محب الدين الخطيب، التأمين بين النظام الإسلامي والنظام الأجنبي، مجلة الأزهر، ٢٦، (١٩٥٤م)، ص٢٧٥ - ٢٧٦.

(٣٤) عيسى عبده، التأمين بين الحل والتحريم، القاهرة: دار الاعتصام، (١٩٧٨م)، ص٨٩.

خمسين عالمًا، أنيط بهم إصدار بيانات لها حجيتها بخصوص القضايا الاجتماعية الراهنة(٣٥).

وأصدر ذلك المجمع قرارًا في مؤتمره الثاني عام: (١٩٦٥م)، يعلن فيه أن التأمين مشروع من حيث المبدأ، ولكنه محرم فيما لو اتخذ شكل التأمين التجاري، ومن جهة أخرى، فإن تأمينات معاشات التقاعد الرسمية، والتأمين الصحي جائزة(٣٦)، والعلاقة واضحة بين ذلك وبين تأميم صناعة التأمين في مصر؛ ففي عام: (١٩٦٦م) أرسل مجمع البحوث الإسلامية استبانة إلى العلماء المصريين والأجانب، تتضمن عشرة أسئلة حول شرعية التأمين التجاري.

إلا أن المؤتمر الثالث للمجمع المعقود عام: (١٩٧٢م) الذي كان من المقرر مناقشة ردود العلماء فيه، شهد اختلافًا قويًا، أدى إلى إرجاء اتخاذ قرار نهائي إلى ما بعد استكمال تقرير، أتي عام: (١٩٨٨م) وهو لا يزال قيد الإعداد(٣٧)، ويعد هذا إجراء غاية في الأهمية، في السياق العام للفتاوى في مصر، كونه يصل بأفق الإفتاء الجماعي والإجماع، إلى مرتقى جديد.

أما المجمع الفقهي الإسلامي، المنبثق عن رابطة العالم الإسلامي، فكان أكثر تصلبًا؛ حيث قرر في اجتماعه الأول عام: (١٩٧٨م) حرمة التأمين التجاري بكل صوره(٣٨).

وخلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، ظهرت أدبيات شاملة تعالج مسألة التأمين من منظور إسلامي، وأجرى محمد صديقي مسحًا لتلك الدراسات حتى عام: (١٩٨١م)، خلص منه إلى القول بأن التأمين «لا يزال واحدًا من أكثر الموضوعات الخلافية في تلك الأدبيات»(٣٩)، وفي سياق

---

(٣٥) راجع: المطلب الثاني من المبحث الأول من الفصل السادس.

(٣٦) Jomier, Jaques, Les Congres de l, Academie des Recherches Islamiques Dependant de l, Azhar, Melanges de l, institute Dominicain des Etudes Orientales au Caire 14, 1980, pp.95 - 148, P.104.

(٣٧) السيد عبد المطلب عبده، الأسلوب الإسلامي لمزاولة التأمين أو التأمين الإسلامي، القاهرة: دار الكتاب الجامعي، (١٩٨٨م)، ص١٩٣ ـ ١٩٨.

(٣٨) راجع في التعريف بهذا المجمع: المطلب الثالث من المبحث الأول من الفصل السادس.

(٣٩) Siddiqi, Muhammad Nejatullah, Muslim Economic Thinking, A Survey of Contemporary literature, London: The Islamic Foundation, 1981, PP.26 - 28.

وأشار صديقي في دراسته إلى (٣١) كتابًا ومقالًا معظمها من الهند، باكستان، ومصر. وانظر =

الجدل حول مشروعية التأمين الذي شهدته مصر في منتصف الستينيات، ظهر العديد من الكتب التي ترى أن التأمين ليس محرمًا بذاته؛ بل يجب أن يخضع لرقابة الدولة، ومن غير المحتمل أن يكون ذلك غير مرتبط بتأميم صناعة التأمين المصرية.

دفاع محمد البهي عن التأمين:

سوف ألخص هنا أهم الخطوط العريضة في كتاب محمد البهي (١٩٠٥ ـ ١٩٨٢م)، وزير الأوقاف ومدير الأزهر لاحقًا، الموسوم (نظام التأمين)، محمد البهي عالم من نفس طبقة محمد بخيت المطيعي، تخرج في الأزهر، ثم سافر إلى ألمانيا، حيث قدم أطروحة دكتوراه عام: (١٩٣٦م)، موضوعها هو: محمد عبده والحركة السلفية، وتلك هي ذاتها الحركة التي ينتمي هو إليها، وصار واحدًا من أهم الساعين إلى إصلاح الأزهر عام: (١٩٦١م)، وهو رجل الحكومة بكل جلاء، رغم رؤاه شديدة العداء للماركسية، وارتباطاته في الماضي بجماعة الإخوان المسلمين[٤٠].

ويمكن القول بأن هذا الكتاب ينطلق من منظور أوسع كثيرًا من أية معالجة سابقة لموضوع التأمين؛ فمحل النقاش فيه ليس مجرد تقرير ما إذا كان عقد التأمين يندرج ضمن عقد البيع أم الإجارة الفقهيين؛ وقد سعى محمد البهي إلى رؤية التأمين كمؤسسة اجتماعية، ومناقشة إيجابياته ومساوئه على المجتمع ككل، ورأى أن مسألة شرعية التأمين من منظور إسلامي، تتعلق بما إذا كان يطابق مبادئ إسلامية معينة، وليس ما إذا كان يندرج تحت أحكام معينة.

وعالج البهي طيلة صفحات كتابه ثلاث «شبهات» مثارة ضد التأمين: فالتأمين متهم باحتوائه على عناصر من الربا والغرر فضلًا عن تقويض مبدأ

= قائمة أخرى أقصر منها، ولكنها تتضمن اقتباسات مطولة في: عيسى عبده، التأمين بين الحل والتحريم، القاهرة: دار الاعتصام، (١٩٧٨م)، ص٨٣ ـ ١٨٧. وانظر أخيرًا قائمة تتضمن كل الدراسات والقرارات الدولية ذات الصلة في: السيد عبد المطلب عبده، الأسلوب الإسلامي لمزاولة التأمين أو التأمين الإسلامي، القاهرة: دار الكتاب الجامعي، (١٩٨٨م)، ص١٨٢ ـ ٢٠٨.

(٤٠) للتعرف على سيرة محمد البهي، راجع السيرة الذاتية التي كتبها عن نفسه: حياتي في رحاب الأزهر، القاهرة: مكتبة وهبة، (١٩٨٣م).

التوكل، وفند البهي تلك الاتهامات الثلاثة بمناقشة محتوى تلك المفاهيم الثلاثة، والبرهنة على مغايرة التأمين لطبيعة أي منها.

شبهة الربا:

تحريم الربا هو المقوم المركزي في علم الاقتصاد الإسلامي الجديد، ومن المحتمل أن أغلبية علماء الاقتصاد الإسلامي يرون أن تحريم القرآن للربا يجب أن يفهم على أنه بمثابة تحريم للفوائد بكل أنواعها، وينظر إلى هذا المبدأ على أنه مبدأ اقتصادي رفيع، يحمي الفرد من الاستغلال الاقتصادي، وانطلاقًا من العديد من الأحاديث النبوية المتعلقة بمعاملات النبي الاقتصادية (مثل إذنه لرجل بأن يسدد دينه ليهودي بكمية غير موزونة من التمر)، حاول البهي حصر تحريم الربا في حظر الاستغلال في البيع وفي سداد الديون؛ لأنه حين يأذن النبي ببيع ثمار النخيل وهي عليها، خرصًا لإطعام أطفاله، ألا يكون تأمين حياة المعيل جائزًا؟![41].

شبهة الغرر:

عدم توفر سمة اليقين في العقود، تهمة أكثر تحديدًا توجه لعقود التأمين، وتفسر كتب الفقه القديمة تحريم الغرر على أنه يعني: تحريم تضمين عقد البيع أي شرط غير يقيني؛ مثل بيع الطير في الجو والثمار قبل نضوجها على الأشجار، ويقول البهي في هذا المقام: إن الفقهاء القدامى يقرون بإمكانية صحة العقود إذا تم الحد من الغرر، وبذا فإن بيع نحلة في الجو مختلف عن بيع طائر؛ لأننا نعرف أين يطير، ويمكننا السيطرة عليه طالما تحكمنا في عشه، وبالمثل: لا غضاضة في بيع الجنين أو اللبن في ضرع الناقة، طالما بيعت مع الناقة نفسها؛ لأن المخاطرة المتضمنة متعلقة بطبيعة أصل الشيء، بمعنى أنه مأذون فيه؛ لأن أيًّا من أجزائه ليس عرضة لمخاطرة يمكن الحد منها بدرجة أكبر[42].

ويواصل البهي حديثه قائلًا: إن معنى الحد من المخاطر يختلف

---

(٤١) محمد البهي، نظام التأمين، القاهرة: مكتبة وهبة، (١٩٦٥م)، ص٢٤ ـ ٢٨.

(٤٢) المرجع السابق، ص٢٩ ـ ٣١.

باختلاف نوع المجتمع والسن؛ فبوسعنا الآن في العالم العربي أن نبرم عقودًا للتنقيب عن البترول؛ لأنه قد صارت لدينا التقنيات المطلوبة لاستكشاف حقول البترول وقياسها على نحو يقيني قبل الشروع في التنقيب، وبهذا الشكل يجعل محمد البهي تحريم الغرر نسبيًّا، ويصر على وجوب النظر إليه في سياق تاريخي، فيما يمثل أسلوبًا نموذجيًّا للتفكير السلفي، وهكذا فإنه كما فعل مع مفهوم الربا، يكون قد قلص مفهوم الغرر ليجعله محصورًا في حظر الاستغلال الفعلي لأشخاص آخرين؛ استغلالًا لجهالتهم وسذاجتهم.

شبهة نفي التأمين للتوكل على الله:

التهمة الثالثة التي فندها البهي: هي دعوى أن التأمين ضد التوكل، ومفهوم التوكل مفهوم قرآني بالغ الأهمية، خاصة بالنسبة للمتصوفة والزهاد، وهو يعني الثقة بالله والاعتماد عليه، وفي سير أولياء الله الصالحين وكتب طبقاتهم قصص عن عدم اكتراثهم بكيفية الحصول على الغذاء والشراب، وعن سفرهم عزلًا بين الوحوش واللصوص؛ لمعرفتهم بأن مصيرهم مكتوب، ورغبتهم في ترك أمر حياتهم كله لله.

وشهدت المائة سنة الأخيرة الإفصاح عن نقد الهيام بالتوكل، ونظر إليه على أنه مدعاة للسلبية والسكون، بما يسهم في تخلف العالم الإسلامي، وتلك هي الحجة التي تبناها البهي فيما يتعلق بالتأمين، يقول البهي: إن التوكل لا يعني ترك الأمور تسير على أعنتها، ولا عدم الاهتمام بالحياة في المجتمع، التوكل على العكس من ذلك، هو الحالة الأخيرة في السعي البشري؛ فهو رابطة نداء لما هو فوق الأسباب، فالتوكل يعني ببساطة «ربط العمل بالنية»[٤٣]، ويخلص البهي إلى أن للتأمين أصلًا في القرآن في سورة البقرة؛ في قول الله تعالى: ﴿وَأَنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥]، الذي يأمرنا بالتعاون لمواجهة الصعاب، والتأمين لا يمنع القدر، ولكنه قد يخفف من المعاناة الناجمة عن صروفه.

ويكرر البهي في خاتمة الكتاب تجلية منظوره الاجتماعي؛ فالمسلمون

---

(٤٣) المرجع السابق، ص٣٤ ـ ٣٦.

يحيون في عالم اليوم في «مجتمع تقني»، ومعظم الناس يعيشون في مدن كبيرة، ولم يعد الناس في ظل التكدس في تلك الحواضر يعرفون بعضهم البعض، وقاد ذلك إلى استقلال الأفراد؛ ومن ثم إلى «ضعف الأعراف والتقاليد في نفوسهم»[٤٤]، ويتطلب عصرنا هذا إجابات مختلفة عن تلك التي قدمتها المرجعيات الفقهية القديمة؛ فالتأمين مؤسسة اجتماعية مشتركة، لا يمكن نبذها ببساطة بدعوى الاستغلال؛ لأن كل إنسان يعرف شروطها، ويعلم بوجود مخاطر لا يمكنه أن يتحملها بنفسه.

ولا بد من النظر إلى كتاب البهي هذا على أنه محاولة للتصدي لنزعة التشكيك في التأمين النابعة في دوائر إسلامية، في وقت يتشكل فيه وعي إسلامي جديد، والأهم أنه أتى في لحظة قد تولت فيها الدولة المصرية أمر التأمين، وغدت تواقة إلى توظيف قابليات هذا الوعي في جمع الاستثمارات.

ويتضح هذا المنطلق في تصدير البهي لكتابه بالمماراة في الصورة السلبية للتأمين، وتقرير أن التأمين خير عام في المجتمع الحديث المعقد، الذي باتت الدولة فيه منوطة بمهام جديدة في المجالات التعليمية والاجتماعية والطبية[٤٥]، وما التأمين والمعاشات إلا عنصران في برنامج الدولة المصرية الطموح للعناية بالفرد في كل مراحل حياته.

كتاب عيسى عبده عن التأمين:

ينبغي مقارنة هذا التقويم الإيجابي الجديد للتأمين مع مضمون كتب ناقدة للتأمين في مصر؛ من نماذجها المهمة كتاب عبده عيسى الموسوم: «التأمين بين الحل والتحريم»، الذي نشر عام: (١٩٧٨م)، ثم طبع عدة مرات لاحقًا.

وناشر الكتاب هو دار الاعتصام، ذات العلاقة الوثيقة بجماعة الإخوان المسلمين[٤٦]، والمؤلف عمل في مصر وفي دول الخليج، وألف عشرة كتب

(٤٤) المرجع السابق، (١٩٦٥م)، ص٧٦ ـ ٧٩.
(٤٥) المرجع السابق، ص٨ ـ ١٢.
(٤٦) عيسى عبده، التأمين بين الحل والتحريم، القاهرة: دار الإعتصام، (١٩٧٨م).

في الاقتصاد الإسلامي، والبنوك اللاربوية، وأسلمة صناعة البترول، وغيرها، والهاجس المهيمن عليه في معالجة موضوع التأمين هو الهيمنة اليهودية على التمويل العالمي، وهو مقتنع بوجود خطة يهودية لحكم العالم عبر السيطرة على وسائل الإعلام الجماهيرية وحركة رأس المال، والمصارف اليهودية برهان على ذلك، شأنها شأن الهيمنة اليهودية المدعاة في مجال التأمين العالمي.

ويقول عيسى عبده: «علينا، في هذا المقام: علينا أن نسأل أنفسنا: ما الغاية من التأمين التجاري الذي ابتدعه اليهود؟ هل هو التقوى والتعاون المتبادل والأمن؟ أم هو بالأحرى التحكم المتضمن في رأس المال، من أجل التحكم في الأسعار، وحرمان العالم النامي، بالتالي، من ثمار جهوده وثرواته؟»[٤٧].

ومع ذلك: فإن التأمين التجاري هو أخطر أنواع التأمين؛ فالفكرة الأساسية للتأمين هي أن يحمل كل طرف عبء الطرف الآخر، وهي مبدأ إسلامي حقيقي، وبذا يوجد نوعان بديلان من التأمين: أحدهما سيئ، والآخر خير: التأمين التجاري، والتأمين التبادلي، أمَّا التأمين التجاري فتتولاه شركات متعددة الجنسيات ويهودية بالأساس، هدفها المباشر هو الحصول على أموال دون القيام بأي عمل إنتاجي؛ بل مجرد الحصول على أقساط تأمين أعلى من المبلغ الذي يتعين عليها دفعه كمطالبات، وعلى النقيض من ذلك، فإن التأمين التبادلي هو رابطة بين بشر (ينتمون لنفس الحرفة مثلًا) يتفقون على تغطية الحوادث والخسائر التي قد تحل بواحد منهم؛ فهو إجراء تكافلي غير هادف إلى الربح.

---

(٤٧) المرجع السابق، ص٥٤. تدعي بعض الكتب الناقدة للتأمين التجاري، والمتبنية للتأمين المتبادل، أن التأمين تقنية تعلمها الأوروبيون من العرب عبر تجار البندقية. انظر:

Rahman, Afzalur, Banking and Insurance, London:Muslim Schools Trust, 1979, PP.27 - 36.

وفي تلك المرحلة المبكرة، كان التأمين إجراء تضامنيًا هدفه الوحيد هو منع الإفلاس، وفقط مع هيمنة اليهود لاحقًا على النشاط التأميني، صارت وجهة التأمين ربحية وغير أخلاقية، وأول من عبر عن هذه النظرية بكل سفور، العالم المصري محمد أبو زهرة في مؤتمر ابن تيمية في دمشق عام: (١٩٦١م)؛ فهو يقول: «حقيقة أن التأمين كان في بداية عهده بالوجود، نوعًا من العون المتبادل، ولكنه بعد أن هيمن يهود البندقية على الاقتصاد، فإنهم حولوه إلى استغلال جسيم، فمن يدعي الآن، بعد هذا التحول النكد، أنه إجراء تعاوني، يشبه من يقول بحل الخمر، لأن أصلها من العنب».

وتتحمل لفظة (تأمين) في اللغة العربية بمضامين مفهوم يتكرر ذكره في القرآن؛ هو (الأمان)، وحض البشر على العيش في أمان، والسعي لجعل بلدهم بلدًا آمنًا، أما التأمين التجاري، فهو على الضد من ذلك تمامًا؛ لكونه لا يحقق الأمن لأحد؛ بل يسعى إلى تعظيم الربح، ومن ثم لا يترك لحملة وثائق التأمين ما يكفي لجعل وضعهم الحياتي أكثر أمنًا، وترى الشريعة الإسلامية ـ من جهة أخرى ـ أن من واجب الدولة كفالة الأمان لمواطنيها، وترتيبًا على ذلك، فإن التأمين من مسؤولية الدولة، وبذا فإن عبده يؤيد دور الدولة في التأمين، ويعتبره هدفًا للصحوة الإسلامية الراهنة[(٤٨)].

ويمكن القول بثقة، بأن هذا الكتاب بدوره ينظر للتأمين بمنظور واسع؛ فالفكرة اليهودية هذه جزء من تفسير للتاريخ، قوامه تعرض المسلمين على الدوام لهجوم أعدائهم عليهم بطرق خبيثة، وهذا واحد من أشكال التفكير السياسي الإسلامي، وصفه أوليفر روي بـ (أسلمة العالم الثالث)، التي هي مناظر إسلامي للاهوت التحرير[(٤٩)]، ولمفهوم التأمين التبادلي جاذبية هائلة لدى عيسى عبده، تدفعه للتفكير في طرق جديدة لتقويم التأمين؛ حيث لم يميز المفكرون السابقون بين التأمين السيء والخير، ولم يناقشوا الفكرة الأساسية للتأمين بوجه عام، بل نبذوه ببساطة دامغين إياه بكونه مستوردًا سيئًا غير إسلامي، ويسعى عيسى عبده، كما سعى البهي، إلى الرد على النقد النابع من اتهام التأمين بأنه مرتبط بشكل وثيق بالغرر أو اللايقين، ولكنه على النقيض من البهي، يدين التأمين التجاري لمجرد كونه تجاريًّا.

ولم يعد الجدل الآن في مصر وفي بقية العالم الإسلامي حول صحة عقد التأمين؛ فالكل تقريبًا متفق على أن التأمين ـ كما هو مصرح به الآن ـ «مُتمشٍّ من حيث المبدأ تمامًا مع مقاصد الشريعة الإسلامية»[(٥٠)].

فالخط الفاصل هو بين فريق من العلماء يعترفون بكل أنواع التأمين، وفريق آخر منهم يرفضون التأمين التجاري، حتى لو لم يكن قائمًا على نظام

---

(٤٨) عيسى عبده، التأمين بين الحل والتحريم، القاهرة: دار الاعتصام، (١٩٧٨م)، ص٣٥.

(٤٩) Roy, Olivier, L, echec de L, Islam politique, Paris, Seuil / Esprit, 1992.

(٥٠) السيد عبد المطلب عبده، الأسلوب الإسلامي لمزاولة التأمين أو التأمين الإسلامي، القاهرة: دار الكتاب الجامعي، (١٩٨٨م)، ص١٨٨.

الفوائد؛ لنظرهم إليه على أنه يخرب مسعى تحقيق الاستقلال الإسلامي والعدالة الاجتماعية اللذين هما مقومان أساسيان في فهمهم للإسلام.

تجارب التأمين الإسلامي:

بالموازاة لمشروعات المصارف الإسلامية، بذلت محاولات قليلة لإنشاء شركات تأمين إسلامي، خاصة في العربية السعودية، وباكستان، وماليزيا(٥١)، وتعمل تلك الشركات الجديدة بصفة شركات تكافل، متشكلة من كل حَمَلة وثائق التأمين، الذين يستأجرون العديد من الموظفين للاستثمار ولإدارة الشركة بالنيابة عنهم؛ وبالتالي فإن كل واحد منهم حامل لوثيقة تأمين وكافل لغيره من المساهمين في نفس الوقت.

وعلاوة على ذلك: فإن الشركة لا تستثمر في أنشطة تعمل بنظام الفوائد؛ بل تدخل بهمة في مشروعات عرضة للربح والخسارة، يشارك فيها كل المساهمين، وتشمل التجربة الماليزية مشروعًا للمعاشات يسمى: التكافل الأسري؛ حيث يدفع الفرد أقساطًا تأمينية لمدة عشرة أو خمسة عشر أو عشرين عامًا، ويستفيد لدى وصوله سن الستين، أو بحصول ورثته على ثمرته بعد وفاته، ويتم الاتفاق على قيمة القسط مع الشركة، ويختلف العائد حسب نتيجة الاستثمار.

ولم تعرف مصر بَعدُ هذا النوع من التأمين، ووفقًا لما قاله مدير سابق للشركة المصرية لإعادة التأمين، عام: (١٩٨٦م)، فإن شركة بدر الإسلامية لتوظيف الأموال طلبت إنشاء شركة تأمين إسلامية، ولكن طلبها رفض؛ لأن دراسة الجدوى أثبتت أن سوق التأمين المصري لا يتحمل إنشاء شركة

---

(٥١) أنشئت الشركة السعودية للتأمين بعد جدل كبير عام: (١٩٨٥م). انظر:
Mankabady, Samir, Insurance and Islamic law, Arab Law Quarterly4, (3), 1989, PP.199 - 205, P.204.

وفي العام التالي، تأسست الشركة الإسلامية لإعادة التأمين في جدة. انظر:
Mahmood, Nik RAmlah, Takaful, The Islamic System of Mutual Insurance, - the Malaysian Experience, Arab Law Quarterly, 6(3) 1991, PP.280 - 296, note 27.

وتلقي هذه المقالة الضوء على الصعوبات التي واجهت إدخال النظام الإسلامي، وحتى الآن تعمل الشركات الإسلامية والشركات غير الإسلامية جنبًا إلى جنب.

أخرى[٥٢]، وبعد فترة وجيزة، رفعت دعاوى ضد شركات توظيف الأموال الإسلامية، ولم يثر هذا الموضوع بعد ذلك[٥٣].

المبحث الرابع

فتاوى حول التأمين من دار الإفتاء

تأسست دار الإفتاء المصرية، كما سلف القول، عام: (١٨٩٥م)، فهي بالتالي معاصرة لنشأة مشروعات أعمال التأمين المصرية، ويتضمن الملحق الثالث قائمة بالفتاوى الصادرة عنها الخاصة بالتأمين، مع بيان: تاريخ الفتوى، واسم المفتي، والفترة التي ترأس فيها دار الإفتاء، وموضوعها، ومصدرها، ونستسقي مادة ما تبقى من هذه الدراسة من تلك القائمة.

ومن المهم ـ قبل الدخول في مناقشة محتوى تلك الفتاوى ـ ملاحظة تنوعها من حيث التسلسل التاريخي، وبالرغم من أنه قد تيسر لي فقط الإطلاع على السجلات الخطية منذ السبعينيات ـ (حيث اعتمدت بالنسبة للفترة السابقة على ذلك على موسوعة الفتاوى الإسلامية التي صدر منها عشرون مجلدًا) ـ فإنني سأركز بشدة على الفتاوى الصادرة في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات.

والسؤال هو: لماذا أصبح التأمين قضية هامة في ذلك الوقت؟ وبعد دراسة تطور صناعة التأمين في مصر، والحوار الإسلامي العام بخصوصها، يمكننا الإجابة باطمئنان بأن ذلك الأمر مرتبط بالجدل حول المصارف الإسلامية والاقتصاد الإسلامي بوجه عام، فضلًا عن وجود توجه في أوساط الشركات لإنشاء مشروعات معاشات، أو مشروعات ادخار مختلفة؛ مثل مدخرات الحج.

وكما هو ملاحظ من تلك القائمة، فإن دار الإفتاء تغلب عليها السلبية بكل معنى الكلمة حين يتعلق الأمر بالتأمين، والاستثناء الأهم على ذلك هو

---

(٥٢) مقابلة في ٧ يونيو (١٩٩٢م) مع الدكتور عصام عمر رئيس مجلس الإدارة السابق لشركة مصر للتأمين، والذي كان عند إجراء هذه المقابلة مديرًا للاتحاد المصري للتأمين.

(٥٣) لمزيد من التفصيلات حول شركات الاستثمار راجع الفصل العاشر من هذه الدراسة حول الحالة الدراسية الخاصة بشهادات الاستثمار.

مشروعات المعاشات المختلفة، التي أجازتها بشرط أن تكون صناديقها مملوكة لحملة وثائق التأمين، وأن يستثمر رأس مالهم وفق الشريعة الإسلامية، وبالإضافة إلى ذلك تأتي الإجازة المفاجئة في فتوى لسيد طنطاوي لتأمين مسؤولية الطرف الثالث (رقم: ١٢)، والتي سنعود إليها لاحقًا.

ويشبه هذا التوجه ما رأيناه في الكتابات الإسلامية الأخرى الخاصة بالتأمين؛ فذاك الاتجاه تطور من سلبي بشدة مع مطلع القرن العشرين، إلى إيجابي إلى حد ما في منتصف القرن، ثم صار أكثر انتقادًا منذ السبعينيات، مع التركيز على تحريم الفوائد.

ومع ذلك، فإن سيد طنطاوي صار ـ لدى شغله لمنصب مفتي الجمهورية، على ما يبدو ـ أكثر تسامحًا تجاه التأمين؛ ففي حين شجب قبل عام: (١٩٩٠م) كافة أشكال التأمين غير المتمشية بوضوح مع المواصفات الإسلامية الجديدة، فإنه بات يقرر ببساطة ما له من مزايا ومن عيوب، ويترك للمستفتي أن يختار وفق ما يمليه عليه ضميره(٥٤)، ومع ذلك، فإن مادة تلك الفتاوى محدودة، كما تختلف نوعية التأمين المعالج فيها إلى حد كبير، بما يجعل من الصعوبة بمكان اعتماد تلك الفتاوى تعبيرًا عن التوجهات العامة للمفتين إزاء التأمين.

وفي نفس الوقت، فإنه في حين جرت العادة على كون كافة الفتاوى تقريبًا جاءت ردًّا على أسئلة من مستفتين أفراد، فإن عدد الفتاوى الصادرة ردًّا على أسئلة من شركات أو سلطات أو مؤسسات أخذ في الازدياد في الثمانينيات.

ومع ذلك، فإن ما يهمنا بيانه هنا هو منطق التفكير المستخدم في الفتاوى؛ فهي كقاعدة موجزة نوعًا ما، ولا تتعرض لمناقشة ما ورد بالفقه الإسلامي بخصوص موضوعها، وهي بتعبير آخر، تقتصر على مناقشة الحالة المطروحة، وتقرير: هل هي حلال أم غير مشروعة، وتمثل فتاوى محمد عبده الثلاث استثناء على هذه القاعدة، إلا أن السبب في ذلك يرجع إلى

(٥٤) الفتاوى ٢٠ و٢٤ و٢٦ و٢٨ و٣٠ و٣٣ و٣٤ و٤٠ و٤١ وفي القائمة بالملحق الثالث.

الكيفية التي استخدمت بها، أكثر من رجوعه إلى نصها؛ ولذا فإنني سأفرد لهن مطلبًا خاصًا، ثم أقدم تحليلًا موضوعيًّا لبقية الفتاوى.

المطلب الأول: فتاوى محمد عبده عن التأمين

فتاوى محمد عبده ـ كما سلف القول ـ هي الأكثر إثارة للخلاف، وقد وقع اختياري على فتوى مثبتة بسجلات دار الإفتاء في مايو (١٩٠٣م) كنموذج لفتاويه حول التأمين(٥٥) نص سؤالها وجوابها كما يلي:

طرح جناب هوارد راسل سؤالًا عن رجل يريد توقيع عقد مع جماعة (شركة على سبيل المثال)، يعطيها بموجبه بعض ماله الخاص على أقساط، كي تعمل هي بذلك المال وتتاجر به، وهو يشترط أنه إذا انتهت المدة المتفق عليها وهم لا يزالون يعملون بتلك الأموال، وهو على قيد الحياة، فإنه يحصل آنئذٍ على أمواله والأرباح المستحقة له، أما إن مات أثناء تلك الفترة، فإنها تؤول إلى وريثه أو إلى من له حق الولاية في ماله بقبض المال والأرباح، فهل مثل هذا التعاقد المفيد لطرفيه لما ينتجه لهم من أرباح جائز شرعًا؟ نرجو التكرم بالإفادة.

وردًّا على هذه الرسالة، أجاب محمد عبدة بما يلي:

في حال إبرام مثل ذلك العقد بين ذلك الرجل والجماعة على النحو المذكور أعلاه، فإنه يكون جائزًا وفق الشرع، ويجوز لذلك الرجل بعد انتهاء الأقساط، الحصول على ما يكون له من المال ومن الربح المستحق له، ويجوز بالمثل لوارثه بعد وفاته، أو لمن له ولاية التصرف في ماله، الحصول على تلك الأموال والأرباح، والله أعلم.

وليس من المقطوع به أن تكون هذه الفتوى خاصة بالتأمين؛ فالعقد قد يكون عقد تأمين، وقد يكون نوعًا من القرض للشركة، ومثل هذا العقد الذي يقدم فيه طرف المال، ويعمل الطرف الآخر له فيه، مع اقتسامهما الغنم

---

(٥٥) هذه الفتوى المؤرخة ٤ صفر (١٣٢١هـ) (٢ مايو ١٩٠٣م) مسبوقة بفتويين مماثلتين عن التأمين صادرتين بتاريخ ٣٠ مايو (١٩٠١) و٤ مارس (١٩٠٣م). وهي جميعًا ردود على أسئلة من وكلاء تأمين غربيين، وهذه الفتاوى الثلاثة منشورة في: محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحرير: محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (١٩٧٤م)، ج٦، ص٢٥١ ـ ٢٥٢.

والغرم، معروف في الفقه بعقد المضاربة، وهو من العقود الجائزة، بل المحبذة شرعًا، وبذا فإنه لا غرابة فيما رد به محمد عبده على المستفتي؛ فهو يجيز ما يجيزه أي عالم مسلم آخر، إلا أن السؤال أغفل ظرفًا حيويًّا بالنسبة لعقد التأمين، هو: **هل يجب أن يحصل الشخص على كامل المبلغ، إذا حدث الحدث المؤمَّن ضده (الوفاة) وهو لم يسدد غير قسط واحد فحسب؟**

والآن ينظر إلى محمد عبده على أنه أحد من أجازوا التأمين؛ ولهذا أهميته الكبيرة؛ لما له من سمعة ومن حجية، بيد أن رشيد رضا قد اشتكى سلفًا من أن شركة أجنبية توزع فتوى محمد عبده في منشورات مع إدراج اسمها عليها بين قوسين، بغية إيهام القارئ أنه كان يعي تمامًا أنه بفتواه هذه قد أجاز التأمين التجاري[(٥٦)].

ونسخت شركات التأمين تلك الفتوى، وعلقتها على جدران كل مكاتبها؛ بهدف تخفيف ما يساور المسلمين الأتقياء من شكوك بخصوص شرعية التأمين التجاري، ووفقًا لما يقول عيسى عبده، الذي هو أحد أشد المعارضين للتأمين، فإن النسيان طوى فتوى عبده إبان الحرب العالمية الثانية، وذلك بدعوى أن إصابة مصر بالتأمين كانت قد بلغت آنئذ حد عدم وجود أحد يعارض التأمين التجاري، واستعداد أي عالم بتزويد شركاته بفتاوى جديدة، عند اللزوم.

وخلاصة القول: أن تلك الفتوى كانت بمثابة مكيدة لصالح الشركات الأجنبية، هي بمعنى آخر، مجرد فخ نصبه وكيل تأمين أمريكي، لاستدراج محمد عبده لأن يقول شيئًا إيجابيًّا ما، يمكن تأويله على أنه مصادقة على التأمين، وزعم الأجانب علاوة على ذلك، أن محمد عبده أصدر فتوى

---

(٥٦) المنار٢٧، ٥، ص٣٤٥ الحاشية ١. وفي المنار ٧ ص٣٨٤ ـ ٣٨٨ نقرأ تحذير عالم تونسي من إساءة استعمال الأجانب لهذه الفتوى، أما عن رأي رضا نفسه في التأمين، فقوامه أن التأمين على البضائع التجارية جائز، ومن الجائز أيضًا الحصول على تأمين على الحياة من شركات خارج دار الإسلام (المنار ٨ ص٥٨٨)، أما أشكال التأمين الأخرى فهي محرمة، انظر مناقشة لهذا الاحتيال في: محمد الدسوقي، فتوى الإمام محمد عبده في تأمين الحياة، مجلة الأزهر ٣٧، (١٩٦٥م)، ص٧١١ ـ ٧١٤.

أخرى واضحة حول التأمين في رسالة بعث بها إلى صديقه ويلفرد سكافن بلنت[٥٧].

المطلب الثاني: عرض موضوعي للحجج

الميسر:

لا غرابة في أن يتبع محمد بخيت في فتواه منهجية الإفتاء التي بينها في كتاب له صدر قبلها بثلاثة عشر عامًا، فعقد التأمين لا يندرج ضمن أيِّ عقد من عقود الفقه التقليدي، ويتعين رفضه ترتيبًا على ذلك، وتلك أيضًا هي الحجة المستند عليها في فتوى عبد الرحمٰن قراعة عام: (١٩٢٥م)، وهما علاوة على ذلك يعتبران التأمين نوعًا من الميسر المحرم، فالعقد فاسد؛ لأنه قائم على خطر قد يحدث، وقد لا يحدث؛ وتلك مقامرة»[٥٨].

وفقدت الحجة القائلة بأن عقد التأمين، عقد مستحدث ـ قوتها مع مرور الوقت؛ ربما بسبب الإحساس بأن التأمين قد أثبت قدرته على البقاء، وعلى أيَّة حال: فإن المفتين اللاحقين لم يشيروا إلى تلك الحجة، كما لم يوظفوا حجة المقامرة؛ لأنهم رأوا أن حجة العقد غير المحدد (التي سنفصلها لاحقًا) هي الحجة الأقوى، ورغم ذلك، فإن في فتوى جاد الحق الشاجبة لتأمين الحريق، الصادرة عام: (١٩٨٠م)؛ صدى لتلك الفتوى القديمة، حيث يقول: إن العقد أبرم لتغطية حدث قد يحدث، وقد لا يحدث، وتلك مقامرة»[٥٩].

الربا:

دفعت عدة فتاوى بعدم شرعية نماذج معينة من التأمين بحجة احتوائها على الربا[٦٠]، ويبدو أن للحديث عن دلالة لتطور زمني في الحجج المساقة

---

(٥٧) عيسى عبده، التأمين بين الحل والتحريم، القاهرة: دار الاعتصام، (١٩٧٨م)، ص٨٧ ـ ٩١.

(٥٨) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج٤ ص١٤٠٥.

(٥٩) الفتاوى ٥ و٧ و٨ و٩ و١١ و١٢ و١٥ بالملحق الثالث.

(٦٠) دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف، (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م)، ج١٠ ص٣٤٤٥ ـ ٣٤٤٩.

له ما يبرره هنا على الأقل؛ فالفتاوى الأحدث، الصادرة بعد الثورة، تدين أخذ الفوائد، في حين لم تكن تلك المسألة مثارة في الفتاوى السابقة، ويبدو أن تلك الإدانة جزء من نقد عام للرأسمالية، أكثر من كونها موجهة ضد التأمين على وجه التحديد؛ فقد تضمنت إمكانية تشغيل التأمين في بعض الحالات، دون اللجوء إلى نظام الفوائد، على نحو ما هو معمول به ـ فيما يقال ـ في بعض البلدان الإسلامية[٦١].

وتبين فتاوى شتى، أن المفتين يرون أن الربا يشمل الفوائد بكل أنواعها، ولكنهم يعتقدون أنه من الممكن إنشاء صناديق معاشات لا تعمل بالربا، وتشير تلك الفتاوى ـ فيما يبدو ـ إلى تأثر المفتين بمدرسة الاقتصاد الإسلامي الجديدة، التي تصر منذ الخمسينيات على وجود نظام اقتصادي إسلامي، مفهومه المفتاحي هو اجتناب الربا، وينظر إلى تحريم الربا على أنه نظام اقتصادي وأخلاقي يسمو به النظام الإسلامي على النظام الرأسمالي، ويحول دون جعل الغني أكثر غنى، مع بقاء الفقير على فقره.

الغرر:

أخيرًا يأتي تحريم الدخول في عقود محصلتها غير يقينية، ورأينا كيف حاول البهي قصر التحريم بسبب الغرر على حظر الاحتيال وحجب

(٦١) قد يكون من المناسب الإشارة هنا إلى أن التأمين وأخذ الفوائد في أوروبا قد سار في مسارات موازية، ويصدق ذلك على وجه الخصوص بالنسبة للتأمين على الحياة؛ حيث احتفظت الشركة في معظم الحالات على المدخرات على مدى عقود، وجمعت كل أموالها في الواقع من الحصول على فوائد أعلى مما تدفعه كأرباح، ويقال: إن أعمال التأمين ظهرت في أوروبا على وجه التحديد كوسيلة للالتفاف على حظر الكنيسة للفوائد.

وليس صحيحًا أن الشرق الأوسط لم يعرف أخذ الفوائد قبل مجيء الأوروبيين، ومن الواضح الآن أن ممارسة إقراض الأموال بفوائد ربوية باتت واسعة الانتشار، فضلًا عن وجود محاولات لإضفاء الشرعية عليها. انظر:

Mandaville, Jon, Usurious Piety: The Cash - Vaqf Controversy in the Ottoman Empire, International Journal of Middle East Studies, 10, 1979, PP.289 - 308.

بل يبدو في الواقع أنه مع ترسيخ البنوك الأوروبية أقدامها في الشرق الأوسط، تولدت منافسة بينها وبين المرابين، دفعت الأخيرين إلى تخفيض سعر الفائدة، التي كانت تبلغ قرابة (٢٥٪) سنويًا. انظر:

Issawi, Charles, The Fertile Crescent 1800 - 1914, Oxford, 1988, P.410.

المعلومات، وحسب رأيه فإنه لا يعتد بالغرر، حتى في حالات يبدو عدم اليقين فيها جزءًا من المبيع، فيما لو بذل المتعاقدان غاية الجهد للحد منه قدر الاستطاعة، أو إذا كان من مكونات الشيء نفسه.

وعلى العكس من هذا الرأي، تقرر الفتاوى (٧) و(١١) و(١٥) أن التأمين محرم؛ لاحتوائه على عنصر الغرر، وتشير إلى الظرف الخاص بعدم وقوع الحدث المؤمَّن ضده، فعندها يكون حامل وثيقة التأمين قد خسر أمواله، أما إذا وقع ذلك الحدث، فإن تعويضات الأضرار في كل الحالات تقريبًا ستزيد بدرجة كبيرة عن الأقساط المدفوعة، وتكون الشركة هي الخاسرة.

وللفتوى رقم (١١) بالقائمة، الصادرة عام: (١٩٨٧م) طبيعة عامة؛ فلم يُستفتى المفتي بخصوص مشروع تأمين معين، بل عن التأمين على الحياة بوجه عام، والمستفتي هو الدكتور مصطفى محمد أبو زهرة، مدير جمعية الشيخ محمد أبو زهرة، ولا يشير اسم الجمعية إليه هو نفسه، بل لاسم والده العالم الشهير محمد أبو زهرة (١٨٨٨ ـ ١٩٧٤م) الذي قاد المحاجَّة ضد التأمين، في مؤتمر ابن تيمية الذي عقد بدمشق السابق الإشارة إليه، ويحتمل أن يكون السبب في طلب تلك الفتوى هو محاولة دفع المفتي الجديد إلى الإفصاح عن موقفه من التأمين.

واستهل مفتي الديار فتواه على الطريقة السلفية المعيارية، بتقرير أن الإسلام هو دين اليسر والسماحة، وأن الإسلام جاء ليرفع الإصر والأغلال عن المسلمين، والتأمين بطبعه نوع من المواساة؛ وبذا فهو نعمة في منظور الإسلام، ومع ذلك: فإن التأمين المعاصر مشوب بالربا والغرر، ويحتاج إلى إصلاح، بكل جلاء، ولا بد من إدخال نوع من التأمين التبادلي قائم على استثمار الأقساط التأمينية وفق الشريعة الإسلامية، مع الإلزام بتجنيب جزء من العوائد للتبرعات الاجتماعية، وفي ظل التأمين على الحياة، يتعرض أحد الطرفين للخسارة؛ لكونه سيدفع أكثر مما يحصل عليه، وقد يكون صحيحًا أن كلا الطرفين يعلم الشروط قبل التعاقد، ولكن ذلك لا يحول عملا غير مشروع إلى عمل مشروع؛ فالشريعة مبنية على العدالة، ولا يمكن أن تكون تلك العقود عادلة لكلا الطرفين، والغرر متأصل في العقد مما يجعله غير شرعي[٦٢].

(٦٢) السجل (١١٨) الفتوى (٩٥)، ص٢٧٢ ـ ٢٧٤.

والغرر بهذا المنطق في التفكير، هو ـ ببساطة ـ عدم اليقين الكامن في صلب التأمين وهو ـ بتعبير آخر ـ: عدم اليقين لدى التعاقد، ولم يتضح لي السبب في القول بأن مبدأ التعاون التبادلي يزيل عنصر اللايقين من عقد التأمين المؤسس عليه، على نحو آلي، ومن الملاحظ أن المفتي لم يناقش طبيعة أو مغزى التأمين على الحياة، على سبيل المثال، ولم تعلق أي من الفتاوى المتعلقة بالتأمين على الحياة على ممارسة تحديد ثمن للحياة الإنسانية(٦٣)، ولا وجود بالمرة لأية مناقشات حول المعنى الحقيقي للتأمين.

الغرر والمخاطرة:

فهم الغرر في الفتوى السابقة ببساطة على أنه يعني المخاطرة، التي هي الأساس الركين لتقنية التأمين، وجدت العادة على استخدام هاتين المفردتين في أدبيات الاقتصاد الإسلامي المحررة باللغة الإنجليزية ـ: على أنهما مترادفتان، والواقع أن بينهما فروقًا مهمة:

فكلمة: (المخاطرة) مفهوم بالغ الحداثة نشأ مع نشأة التأمين، وهو ـ كمفهوم فني ـ متعلق بأعمال التأمين، ينحصر استعماله على الوجه الصحيح فيما يتعلق بالأعداد الكبيرة، وبإمكانية حساب الاحتمالات؛ فقد تطور التأمين في أوروبا جنبًا إلى جنب مع علم الإحصاء وحساب الاحتمالات، ولا ينطبق وصف المخاطرة على الخطر إلا في حال صيرورته محسوبًا فحسب، وحقيقة الأمر: أن المخاطرة ليست مقصورة على أنواع معينة من الأحداث غير السارة؛ فلا شيء يمثل بذاته مخاطرة، الأحرى أن أي شيء قابل لإمكانية وصفه بكونه مخاطرة، حينما يحسب احتماله على أساس السكان ككل؛ ففي حين يعمل الغرر على مستوى فردي، فإن المخاطر تجمع بإضافة الأحداث إلى بعضها وحسابها.

وحين يصر العلماء على تقويم عقد التأمين وأعمال التأمين في حالات منفردة، فإنهم يقومون بما ينبغي عليهم عمله بوصفهم فقهاء، وهم محقون

---

(٦٣) تلك هي إحدى الحجج التي جاءت في بيان حديث يحرم فيه جاد الحق شيخ الأزهر ومفتي الجمهورية السابق التأمين على الحياة. انظر: جاد الحق علي جاد الحق، أرباح البنوك في البلاد الغربية، مجلة الأزهر، ٦٣، (١٩٩١م)، ص١٣٣٨ ـ ١٣٤٠.

تمامًا في القول بوجود عنصر عدم يقين في العقد، ومع ذلك: فإن عقد التأمين عقد يعرف أطرافه شروطه تمامًا، وما السبب في توقيعهم عليه إلا الرغبة في الحد من اللايقين؛ لتغطية أنفسهم، ومن الواضح أيضًا أنه من غير الصواب افتراض خلو عقد التأمين تمامًا من عنصر التضامن بين المساهمين، رغم أن العلماء محقون بلا ريب في قولهم: إن ما تطمح فيه شركات التأمين التجاري هو الربح، فتلك الشركات بمثابة وسيط بين عدد لا حصر له من حملة وثائق التأمين الذين يغطي كل منهم خسائر الآخر.

ولم يتنبه لتلك الآلية، أو يعطيها ما تستحق من التقدير ـ إلا عدد يسير من العلماء، ويقول هؤلاء العلماء: إن غيرهم من العلماء لم يفهموا «قانون الأعداد الكبيرة»؛ أي: علم الإحصاء المستخدم في صناعة التأمين؛ فشركة التأمين لا تتعرض لدى التعاقد لقدر كبير من اللايقين؛ لأن الإحصائيات تمكنها من حساب الأضرار المحتملة مقدمًا، وواقع الأمر: أن قلة من الشركات الأخرى يمكنها أن تعمل بتنبؤات مستقبلية مماثلة في دقتها لتلك التي تعمل بها شركات التأمين، ومن جهة أخرى: فإن عدم اليقين غير قائم بالنسبة لحامل وثيقة التأمين؛ لأن ما يشتريه هو ضمان لفترة محددة، وهو يحصل عليه، بصرف النظر عمَّا يحدث وما لا يحدث؛ ومن هنا: فإن من المجافي للصواب القول بأنه لم يحصل على شيء من العقد؛ فإنه قد حصل على تغطية ضد أنواع معينة من الخسارة لفترة معينة.

ويمكن القول أخيرًا: إن عقودًا كثيرة أخرى تحتوي على عنصر عدم اليقين؛ بل هو على وجه الدقة السبب في الدخول فيها في المقام الأول، فلنتدبر في عقد الزواج على سبيل المثال.

تلك هي الحجج الرئيسة التي ساقها العالم السوري مصطفى الزرقا في مؤتمر ابن تيمية الذي عقد في دمشق عام: (١٩٦١م)، وكررها قلة من العلماء المصريين في الستينيات(٦٤).

(٦٤) عيسى عبده، التأمين بين الحل والتحريم، القاهرة: دار الاعتصام، (١٩٧٨م)، ص١٢١ ـ ١٢٤، ص١٥١ ـ ١٥٣، ص١٦١ ـ ١٦٣. ويرفض أفضل رحمان هذه الحجج مدَّعيًا أن عنصر اللايقين في عقود التأمين أعلى بكثير منه في العقود الأخرى. انظر:
Rahman, Afzalur, Banking and Insurance, London: Muslim Schools Trust, 1979, P.138.

القضاء والقدر:

أعتقد أن ما يفهمه العلماء أفضل من غيرهم - أن التأمين ليس مجرد علاقة تعاقدية، بقدر ما هو نوع خاص من العقلانية، وتمثل تلك العقلانية الجديدة والأساليب المستوحاة منها، تحديًا أساسيًا للتفكير الإسلامي، أكبر مما تفصح عنه تلك الفتاوى والكتب على وعي به.

ففكرة التأمين تعني - من جهة - وجوب سعي الجنس البشري إلى دفع صروف القدر، ويطرح محمد البهي هذا الفكرة على النحو التالي: لا يستطيع التأمين أن يمنع لعب الأقدار بالإنسان، ولكن بوسعه أن يخفف بعض المعاناة الناجمة عنه، هذا حقيقي، ولكنه يستبطن القول بأن القدر يضرب ضرب عماء، وأنه عديم المعنى؛ لأنه لو كان له معنى (وهذا هو ما يعتقده المرء حين يؤمن بالعناية الإلهية)، فإنه يكون هناك سبب لكل الحوادث والمصائب، وارتباط بين الشرور أيًا كانت والعدالة، وقد تزامنت انطلاقة العقلانية التأمينية في أوروبا مع تكثف النقد للرؤية المتفائلة الذاهبة إلى أن العناية الإلهية تعمل كثقل موازن عملاق يحصل به كل إنسان على ما يستحق هنا في الدنيا أو في الآخرة، وبشكل ما اعتبرت مؤسسات التأمين وريثة دنيوية لهذا الثقل الموازن الرباني، تساهم بهذا الشكل في التحرر من الوهم، وهو ما اعتبره ماكس ويبر معلمًا رئيسًا للعالم العلماني، فمع التأمين - أو بالأحرى مع المخاطرة - جاء مفهوم الحدث العشوائي، الذي يمكن التعامل معه بلغة الاحتمالات[٦٥]، ووفق عقلانية التأمين، فإن البشر يتعرضون لحوادث عمياء، يمكن تلطيفها جماعيًا، والتأمين يحقق العدالة بتغطية الأضرار بالنسبة للفرد.

ويمكن استشفاف فكرة (الموازن المقابل الكبير) هذه في الفكر الديني الإسلامي أيضًا؛ ففي الشريعة وفي أصول الدين على سبيل المثال - فكرة واسعة الانتشار تتعلق بالثواب الرباني؛ من ذلك قولهم: إن المفتي إذا اجتهد فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد، ومعنى هذا، أنه لا

---

(٦٥) Blanke, Thomas, Zur Aktualitat des Risikobegriffs, Uber die Konstruktion der Welt und die Wissenscchaften von ihr. In:U. Beck (ed.), POlitik in der Risikogesellschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, '1991, PP.275 - 287, P.281.

ملامة على المفتي فيما لو أخطأ في فتواه؛ لكونها عملًا يقوم على التقوى، بصرف النظر عن بلوغه جادة الصواب من عدمه(٦٦)، إلا أن ثمرة هذا الثواب الرباني مقصورة على الآخرة.

ويقص القرآن الكريم في سورة الكهف، قصة تلقي الضوء على مبدأ الثقل الموازن هذه، فها هو موسى يسأل عالمًا آتاه الله من لدنه علمًا أن يصاحبه ليتعلم من علمه (وهو عالم غير معروف، جرى العرف على القول بأنه هو الخضر)، وقبل العالم طلب موسى عليه السلام بشرط أن لا يسأله عن شيء حتى يحدث له منه ذكرًا.

ولما انطلقا بدرت من ذلك العالم أعمال غريبة؛ خرق سفينة، وقتل غلامًا، وبنى جدارًا بمدينة أبى أهلها أن يضيفوهما، ولم يستطع موسى أن يلتزم الصمت والوفاء بوعده؛ بأن لا يسأل، وهنا أعلمه ذلك العالم بوجوب الفراق بينه وبينه، ولكنه بين له حقيقة ما فعله:

فقد خرق السفينة لأن ملكًا ظالمًا كان سيستولي عليها لو لم يخرقها، وقتل الغلام؛ لأنه كان يمثل خطرًا على والديه الصالحين، وسيبدلهما الله ولدًا خيرًا منه، وأقام الجدار؛ لأنه كان تحته كنز ليتيمين، للحفاظ عليه حتى يبلغا رشدهما ويستخرجاه:

يقول الله تعالى في سورة الكهف: ﴿قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا * فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُّكْرًا * قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا * قَالَ إِن سَأَلْتُكَ عَن شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِن لَّدُنِّي عُذْرًا * فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا * قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا * أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ

(٦٦) يجب التأكيد، رغم ذلك، على أنه حتى لو سمع المرء أن مسلمين يشيرون إلى نظام الثواب الرباني هذا بطريقة شبه حسابية، فإن ذلك النظام لم يرتب منهجيًا في كتب العقيدة الإسلامية، وعلى العكس من ذلك، فإن علم أصول الدين الإسلامي يقوم بوضوح بالغ منذ ما كتبه الأشعري، على أن مشيئة الله تعالى مطلقة، لا تحكمها أية قوانين ولا مبادئ أخلاقية. انظر:

Hourani, G.F., Islamic rationalism, Oxford: Oxford University press, 1971, P.12.

وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأۡخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصۡبًا ۝ وَأَمَّا ٱلۡغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤۡمِنَيۡنِ فَخَشِينَآ أَن يُرۡهِقَهُمَا طُغۡيَٰنًا وَكُفۡرًا ۝ فَأَرَدۡنَآ أَن يُبۡدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيۡرًا مِّنۡهُ زَكَوٰةً وَأَقۡرَبَ رُحۡمًا ۝ وَأَمَّا ٱلۡجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيۡنِ يَتِيمَيۡنِ فِي ٱلۡمَدِينَةِ وَكَانَ تَحۡتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبۡلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسۡتَخۡرِجَا كَنزَهُمَا رَحۡمَةً مِّن رَّبِّكَۚ وَمَا فَعَلۡتُهُۥ عَنۡ أَمۡرِيۚ ذَٰلِكَ تَأۡوِيلُ مَا لَمۡ تَسۡطِع عَّلَيۡهِ صَبۡرًا﴾ [الكهف: ٧٣ ـ ٨٢].

وتبين تلك الرعاية وحسن التدبير الطواف، أن كل ما يقع في الكون من خير أو من شر، هو جزء من تقدير رباني أوسع، يحصل فيه المؤمنون على أجرهم بطريقة، ما كان بوسعهم استكشافها[٦٧].

ولم تتضمن الفتاوى والكتب غير النذر اليسير من المناقشات حول التأمين والعناية الإلهية؛ فقد ميز ابن عابدين ـ كما رأينا من قبل ـ بين التهديدات التي هي من صنع الإنسان (اللصوص وقطاع الطرق)، وتلك التي لا يستطيع أحد دفعها عن نفسه (الموت والهلاك)، والفكرة المطروحة لديه، وإن كان لم يذكرها صراحة، أن التأمين بتغطيته للنوع الأخير من التهديدات، يعول على مجال كان على الدوام خارج الشريعة، لكونه مجالًا لا مسؤولية لإنسان عنه، بل أمره كله لله وحده.

وبوسعنا أن نستشعر إحساسًا مماثلًا بعدم الارتياح ساور محمد بخيت؛ من كون الشركة تغطي أحداثًا تقع بحكم القضاء والقدر، ولكن ذلك لم يؤد به إلى إثارة أية تأملات عقديَّة.

والدليل غير المباشر الوحيد الذي عثرت عليه، على أن مثل هذا التورع قد جرى الإفصاح عنه أو كان حدوثه متوقعًا على الأقل ـ: هو تأكيد محمد البهي على أن التأمين لا يعني بأيَّة حال التحول عن التوكل على الله، إلا أن هدف البهي من إثارة هذه الفكرة كان مختلفًا؛ فقد كان يسعى إلى إعادة تأويل أحكام الدين، من أجل حض الإنسان على السلوك الاقتصادي العقلاني والنشط؛ فسعي البهي إلى تحويل مفهوم التوكل إلى فكرة بمثابة رسالة تحث المسلمين على التصرف بعقلانية اقتصادية، ويؤشر هذا المسعى

(٦٧) يدور بخلدنا أن نتساءل كيف كان التأمين البحري، والتأمين على الحياة، والتأمين على المباني سيؤثر على تصرفات هذا العالم.

على صحة أطروحة بيتر بيرجر الخاصة باصطباغ الأديان العالمية بصبغة بروتستانتية مؤخرًا[٦٨]؛ ففي فتوى أحدث، مثل الفتوى رقم: (١٠) الصادرة عام: (١٩٨٤م)، التي تؤثم العمل في شركات التأمين، تظهر لفظة (الصدفة)، وتختفي تمامًا كلمة القضاء والقدر.

المسؤولية:

غيَّر التأمين مفهوم المسؤولية الشخصية تدريجيًّا، ويبين فرانسوا إدوالد ـ في كتابه عن ظهور دولة الرفاه ـ كيف تعود المشرعون في فرنسا في الفترة من عام: (١٨٤٠م) تقريبًا حتى صدور القوانين المنظمة للحوادث الصناعية عام: (١٨٩٨م)، على فكرة التأمين ضد الحوادث، التي قد يكون البشر مسؤولين عنها جزئيًّا نتيجة الإهمال[٦٩]، ومثل ذلك تطورًا ثوريًّا، تواصل بنشأة دولة الرفاه.

ومع بداية القرن التاسع عشر، كان التأمين لصالح المسؤولية المدنية تجاه الطرف الثالث، والتأمين على الحياة ـ: لا يزالان محظورين؛ بحجة أن ذلك يقود إلى الاحتيال والقتل واللامسؤولية، ذلك أن مجتمعًا يقوم على مبدأ المسؤولية الشخصية، كان بحاجة إلى إعادة ضبط جوهرية حتى يتقبل فكرة تغطية الخسائر الناجمة عن الإهمال، وتم التغيير لكونه كان مطلوبًا، ولقدرة آلية التأمين على تحقيقه، ومن هنا رغب كثير من الناس في الحصول على وثائق تأمين لمنازلهم ضد الحريق، ليس انطلاقًا من تخوفهم من الحرائق الناجمة عن أجهزة الإضاءة، بل لتغطية خسائر كافة أنواع الحرائق الأخرى، التي قد تنجم عن إهمال شخصي أو عن قصد، وبوسع التأمين أن يوفر مثل هذا الغطاء، طالما توفر عدد كاف من الخبراء الموثوق بهم لحساب الأقساط والتعويضات، وعندها لن يكون هناك ما يمنعه من تجاوز الصدفة المحضة، ودمج الحرية والإرادة في الإحصائيات، وتمحور النقاش في القرن التاسع عشر حول مسألة هل يمكن للرأي العام أن يستسيغ فكرة أن يدفع البعض ما يغطي نتيجة إهمال البعض الآخر.

---

(٦٨) انظر: مقدمة المرجع التالي، وراجع ص٥٦ ـ ٥٨ منه:

Berger, Peter, The Heretical Imparative, New York, Anchor Books, 1979.

(٦٩) Edwald, Francois, L, Etat Providence, Paris:Bernard Grasset, 1986, PP. 181 - 380.

والآن وصلنا إلى مرحلة، صار فيها لكثير من المهن والحرف مشروعات تأمين خاصة بها، وبات من الممكن التأمين ضد كل أنواع الحوادث، وبعيدًا عن اعتبار التأمين نوعًا من اللامسؤولية المنظمة، فإن الشخص غير المؤَمَّن عليه هو الذي بات يعتبر غير مسؤول؛ فقد يفرض التأمين الإجباري على أعمال خطرة، ولا يمكن الاستغناء عنها رغم ذلك؛ مثل قيادة المركبات، وأصبح التأمين كلي الوجود، ومعنى هذا أن مفرداتٍ مثلَ مفهوم المخاطرة، والمفاهيم الأقدم منه؛ مثل: الخطأ، والواجب، والمسؤولية، قد باتت محملة بمضامين فنية موضوعية مغايرة لمضمونها التقليدي الأخلاقي، خالية بدرجة أو بأخرى من الدلالة الأخلاقية، وأصبح التصرف لجبر الضرر مجالًا قانونيًّا سريع النمو، يتحول على نحو متزايد إلى نوع من المحاكم العاجلة لشركات التأمين، ويعطى الاعتبار الواجب في تلك القضايا لحقيقة أن الكل مؤَمِّن(٧٠).

ومن الأمور الأكثر إيجابية: أن التأمين يعتبر التعويض حقًّا، وهو يختلف في ذلك عن ترتيبات سابقة للتعاون المتبادل؛ مثل الروابط الحرفية، والجمعيات الأخوية والعائلية، التي لا تزال تمثل أكثف شبكة أمان اجتماعي في مصر، فالتأمين ليس نوعًا من المساعدة أو الهبة؛ بل هو حق قانوني.

وقد تضمن القانون المدني المصري الصادر عام: (١٩٤٨م) فقرات حول التأمين ضد الحوادث، التي لا يكون حامل وثيقة التأمين فيها بريئًا من المسؤولية، ويتفق ذلك القانون مع القوانين الغربية في تقرير عدم تغطية التأمين للتصرفات المتعمدة، ولكنه قد يغطي مع ذلك الإهمال الجسيم، فالتأمين ضد الحرائق يغطي الحرائق الناجمة عن إهمال من جانب حامل وثيقة التأمين(٧١)؛ بل إن الفقرة الثالثة من المادة (٧٥٦)، تفسح المجال لوثيقة تأمين على الحياة تغطي الانتحار، شريطة أن يقع بعد عامين من بداية التأمين(٧٢)، ويستمد هذا النص أهميته من التحريم الجلي للانتحار في

---

(٧٠) Ewald, Francois, L, Etat Providence, Paris:Bernard Grasset, 1986, P.391.

(٧١) تنص المادة (٧٦٨) على أنه: يكون المؤمن مسئولًا عن الأضرار الناشئة عن خطأ المؤمن له غير المتعمد، وكذلك يكون مسئولًا عن الأضرار الناجمة من حادث مفاجئ أو قوة قاهرة. (٢) أما الخسائر والأضرار التى يحدثها المؤمن له عمدًا أو غشًّا، فلا يكون المؤمن مسئولًا عَنها ولو اتفق على غير ذلك.

(٧٢) القانون المدني، طبقًا لآخر التعديلات، القاهرة: بنك القوانين، (١٩٨٦م). وحول الانتحار، انظر: =

الشريعة الإسلامية[٧٣]، وطبق التأمين الإجباري على المسؤولية تجاه الغير في مصر اعتبارًا من عام: (١٩٥٦م).

والسؤال المطروح هنا: هل تضمنت الفتاوى أية مناقشة لهذا التحول في طبيعة المسؤولية؟ الإجابة، نعم بشكل غير مباشر، ومن الفتاوى المهمة في هذا المقام اثنتان صدرتا في صيف (١٩٨٩م) (رقم: ١٥ و١٦ في القائمة)، الأولى مؤرخة بتاريخ: (١٥ مايو ١٩٨٩م)، وهي رد على استفسار من نقابة الأطباء حول مدى جواز إنشاء تأمين جماعي للمسؤولية المدنية تجاه طرف ثالث بالتعاون مع شركات تأمين؛ بحيث يدفع كل طبيب على سبيل المثال خمسة جنيهات سنويًّا؛ لتغطية بقيمة: (٢٥٠٠) جنيه، وطلبت النقابة رأي دار الإفتاء في تلك المسألة.

ومجرد تلقي المفتي مثل هذا السؤال أمر مهم بحد ذاته؛ ذلك أن نقابة الأطباء منظمة قوية ينتظم في عضويتها مائة ألف عضو، أكثر من (٣٠٪) منهم من الأقباط، والكثير من الأطباء الشبان كانوا أعضاء في الحركات الطلابية الإسلامية في السبعينيات، واستطاعت الحركة الإسلامية السيطرة على النقابة عام: (١٩٨٤م)، وأحرزت نصرًا ساحقًا عام: (١٩٨٩م)؛ بحصولها على كل مقاعد مجلس الإدارة باستثناء منصب الأمين العام[٧٤].

وفيما بين: (١٩٨٩) و:(١٩٩٢م)، حين كان فوز الحركة الإسلامية في انتخابات النقابة أمرًا مفروغًا منه ـ حاولت القيادة الجديدة تعزيز موقفها بدرجة أكبر؛ بطريقتين: الغلو الأيدلوجي بإجراءات من قبيل إرسال أطباء إلى

= Rothental, Franz, On Suicide in Islam, Journal of the American OrientalSociety46, 1946, pp. 239 - 259.

(٧٣) نص هذه المادة هو: مادة ٧٥٦ ـ (١) تبرأ ذمة المؤمن من التزامه بدفع مبلغ التأمين إذا انتحر الشخص المؤمن على حياته، ومع ذلك يلتزم المؤمن أن يدفع لمن يؤول إليهم الحق مبلغًا يساوي قيمة احتياطي التأمين. (٢) فإذا كان سبب الانتحار مرضًا أفقد المريض إرادته، بقي التزام المؤمن قائمًا بأكمله وعلى المؤمن أن يبت أن المؤمن على حياته مات منتحرًا، وعلى المستفيد أن يثبت أن المؤمن على حياته كان وقت انتحاره فاقد الإرادة. (٣) وإذا اشتملت وثيقة التأمين على شرط يلزم المؤمن بدفع مبلغ التأمين، ولو كان انتحار الشخص عن اختيار وإدراك، فلا يكون هذا الشرط نافذًا إلا إذا وقع الانتحار بعد سنتين من تاريخ العقد.

(٧٤) سيد ياسين، التقرير الاستراتيجي العربي، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، (١٩٩٢م)، ص٤٥٥.

المجاهدين في أفغانستان، وإطلاق مشروع اجتماعي طموح، وجاء قرار إنشاء مشروع التأمين على المسؤولية المدنية تجاه الطرف الثالث في وقت نشب فيه خلاف أيديولوجي كبير داخل النقابة؛ ذلك أن من فازوا بسيطرة شبه كاملة على النقابة عام: (١٩٨٩م)، ومن بينهم عصام العريان وقادة آخرون من الجناح الراديكالي من الحركة الطلابية الإسلامية، واصلوا استشارة مفتي الديار المصرية سيد طنطاوي، على الرغم من النقد الشديد الموجه إليه حتى من دوائر إسلامية أقل راديكالية[(٧٥)].

ورد طنطاوي بفتوى مطولة بعدم الجواز، وجاء الرد في الواقع مطابقًا تمامًا لفتواه الخاصة بالتأمين على الحياة، التي أجاب بها على سؤال مصطفى أبو زهرة، سالف الذكر. فجوهر الرد هو أن التأمين في جوهره فكرة طيبة، ولكنه ملوث بالشكل الذي يمارس به الآن؛ بالربا والغرر[(٧٦)].

إلا أن المَعْلم المثير للاهتمام هنا: أن الأطباء لم يفسروا رد طنطاوي على سؤالهم بأنه بالرفض؛ فقد تلقى المفتي رسالة جديدة من النقابة في (٢٢ يوليو)، توضح فيها أن «الهدف من المشروع هو معالجة ما يقع الأطباء فيه من أخطاء في ممارسة مهنتهم، تتمخض عن جروح أو أمراض؛ ففي حالات كثيرة يرفع الضحية دعوى أمام القضاء، ويجد الطبيب نفسه ملزمًا بتعويض الضحية عن ما لحق بها من ضرر، وكقاعدة عامة، لا يمتلك الطبيب أسباب الوفاء بذلك، ومن هنا فإن مشروع التأمين المقترح لصالح الضحية، لا لصالح الطبيب»[(٧٧)]، وأصدر طنطاوي ـ لما تبين له ذلك ـ فتوى جديدة يقرر فيها أنه إذا دفع الأطباء تبرعات بهدف مساعدة زملائهم المحكوم عليهم قضائيًا بتعويض أضرار، فإن ذلك يكون حينئذٍ شكلًا من التأمين التعاوني؛ وبذا فإنه جائز.

وبصرف النظر عن المعلم اللافت للنظر هنا؛ المتمثل في سماح أكبر فقيه إسلامي في مصر لنفسه بالتعلم من مجموعة من الأطباء، فإنه من

---

(٧٥) للتعرف على طبيعة العلاقة بين مفتي الديار المصرية سيد طنطاوي والحركة الإسلامية، انظر: المطلبين الثاني والخامس من المبحث التاسع من الفصل التاسع من هذه الدراسة.

(٧٦) السجل ١١٨ الفتوى رقم ١٢٣.

(٧٧) السجل ١١٨ الفتوى رقم ١٣١.

الملاحظ أن منطقهم في عرض المسألة المستفتى عنها يتسم بالدقة، حتى وإن كان التأمين مفيدًا للأطباء أيضًا؛ فكل من القانون وتأمين المسؤولية المدنية لصالح الغير ـ يهدفان إلى حماية الضحية، إلا أن التأمين أكثر فاعلية من القانون في كثير من الحالات؛ فالنتيجة هي عدم تحمل الطبيب العبء الاقتصادي للخطأ الذي ارتكبه، وهذا النقل للمسؤولية مغطى عليه بحجة كونه وسيلة أفضل لتعويض الضحية، وثمة علاقة وثيقة بين هذه الرؤية المتغيرة للمسؤولية، وبين الطلب المكثف لتوفير الأمان للمواطن؛ كفكرة أكثر تفصيلًا للعدالة الاجتماعية، وهذا الطلب هو حجر الزاوية للفكر الاجتماعي الإسلامي المعاصر.

الدولة والتأمين:

يتضح من تلك الفتاوى أن المفتين يعتبرون التأمين جائزًا، إذا اعتقدوا أنه في صالح الطرف الأضعف (حامل وثيقة التأمين)، وهم يرون أن هذا هو واقع الحال بالنسبة لمختلف مشروعات معاشات التقاعد، التي يحسبون أنها مؤسسة على التكافل، على خلاف واقع حال معظم أنواع التأمين الأخرى، ويتفق معهم في هذا التصور معظم المفكرين الآخرين الذين كتبوا عن التأمين من منظور إسلامي؛ بل إن أولئك المفكرين يذهبون إلى ما هو أبعد من ذلك؛ فهم يرون أن على الدولة أن تتولى أمر التأمين؛ لأن هذا هو السبيل الوحيد لجعله مُتمشِّيًا مع المبادئ الإسلامية(٧٨)، وراجت تلك الفكرة في مصر في الستينيات، وطرحت كما رأينا سلفًا في بيان لمجمع البحوث الإسلامية، ولدى عيسى عبده، وإلى حد ما لدى محمد البهي؛ الذي دافع عن شركات التأمين المملوكة للدولة الجديدة، وانفرد بتوضيح أن التأمين الحكومي والتأمين الاجتماعي، بمثابة ابتكار سيُسهم في إحداث تغييرات حاسمة في الدول الإسلامية على المدى البعيد.

والإسلام ـ حسب الفكر الاجتماعي الإسلامي المعاصر، الذي يمثله في مصر مفكرون من أمثال سيد قطب ـ: نظام كامل وشامل، يمثل الوسطية

(٧٨) Siddiqi, Muhammad Nejatullah, Muslim Economic Thinking, A Survey of Contemporary literature, London: The Islamic Foundation, 1981, PP.27-28.

المغايرة لكل من استغلال الرأسمالية، والاشتراكية الملحدة، ويعطي الإسلام الحرية الكاملة للفرد، مع حماية الضعفاء، والفضيلة العامة والتضامن، وفي حين تعتبر الأنظمة الأخرى مادية بحتة، فإن الإسلام يجمع بين الروحي والمادي؛ لأن الشريعة تهدي إلى طريقة حياة دينية وأخلاقية.

ويعيش المؤمنون ـ في ظل النظام الإسلامي، الذي يسميه البعض: دوله الرفاه الإسلامي ـ: معًا في حرية ومساواة وأخوة، وتتأسس فكرة المساواة على ما جاء بالقرآن الكريم من أن المالك الحقيقي لكل الموارد هو الله، وأن الإنسان مجرد مؤتمن عليها يتصرف فيها كعارية مستردة، وترتكز الزكاة على مبدأ إعادة توزيع الثروات من الأثرياء إلى الفقراء، لكن مع السماح في نفس الوقت، بوجود درجة من التفاوت بينهم، معبرة عن الاختلاف في إسهام كل منهم في المجتمع(٧٩).

ويلفت النظر في هذا الطرح ذلك الدور المنسوب إلى الدولة؛ فثمة اتفاق بين مختلف المفكرين ـ على ما يبدو ـ على أن تكون الدولة هي المنظم الاقتصادي للمجتمع الإسلامي، وتدل الزكاة، وكون بيت المال هو وارث من لا وارث له ـ على مسؤولية الدولة عن الفقراء والضعفاء في المجتمع؛ فالدولة مسؤولة عن إعادة التوزيع، والحجج الداعمة لهذا المشروع مستنبطة من القرآن ومن هدي الخلفاء الراشدين.

ومن المسلم به أن الدولة لا تحتل مكانة مرموقة في القرآن؛ فهو لا يتحدث عنها بل عن الأمة، وفي حين يقرر القرآن أن الله جعل الإنسان خليفة في الأرض، فإن أولئك المفكرين يؤكدون على أن علاقة الخلافة هذه تشمل الشريعة والدولة الشرعية معًا، ويقرر القرآن وجود علاقة تعاقدية بين الله والإنسان، فالله هو واهب الحياة والرزق والرفاه والأمن للإنسان مقابل إسلام الإنسان له، وتتطابق تلك العلاقة التبادلية في الالتزامات ـ في رأي المفكرين الاجتماعيين الإسلاميين ـ في العلاقة بين المواطن المسلم والدولة الإسلامية، ويقول فضل الرحمٰن في كتاب له عن التأمين: إنه ليس بوسع

---

(٧٩) انظر على سبيل المثال:

Chapra, Umar, The Islamic Welfare state and its Role in the Economy, Leicester: The Islamic Foundation, 1979, PP.245 - 249.

الدولة أن تتوقع الطاعة، ما لم تقم بواجبها في حماية الضعفاء واليتامى والعاطلين وضحايا الحوادث الصناعية، وما شاكل ذلك[٨٠].

ولقد كان لتلك الفكرة صداها في بعض فتاوى دار الإفتاء المصرية؛ وبالأخص الفتوى العاشرة، التي تصور نظامًا إسلاميًّا للتأمين، تديره الحكومة أو بيت المال، يتمثل في «شركة عامة للتأمين لكل فرد محمي بالإسلام»[٨١].

وخلاصة القول: أن المفكرين الاجتماعيين المسلمين المعاصرين ينسبون للدولة دورًا، ويضفون عليها أهمية، لم تتمتع به في الفكر الإسلامي لأسلافهم؛ الذين كانوا ينظرون إليها على أنها - بالأساس - مجرد وسيلة لحماية المسلمين ضد الكفار، وكفالة مستوى معين من الفضيلة العامة، أما العلاقة المتبادلة بين الفرد والدولة - في منظور فضل الرحمٰن - فهي علاقة قائمة على أساس تعاقدي، هي بالأحرى عقد اجتماعي، وهي بالأساس عقد تأمين: الفرد يدفع ما عليه ويظهر الطاعة، والدولة تغطي من لم يحالفهم التوفيق.

ويمكن القول بأن ذلك مماثل للعقد الاجتماعي في العالم الغربي، ويذهب فرانسوا إيولد إلى القول بأن فكرة دولة الرفاه نابعة من فكرة التأمين؛ لأن عقلانية التأمين أصبحت هي النموذج لدولة عقلانية جديدة، التأمين الاجتماعي واضح في منظورها؛ فهو يقول: «اكتسب التأمين منذ نهاية القرن التاسع عشر معنى مزدوجًا يجمع بين: مجموعة مؤسسات، ومشروع وظيفي تعبر من خلاله المجتمعات الحديثة عن مبدئها التنظيمي ووظيفتها وإدارتها؛ ومعنى ذلك، أن التأمين لم يعد مجرد مؤسسة، بل بات هو الشكل الذي يتعين أن تأخذه تلك المؤسسات لكي تتوافق مع الفهم الجديد للعقد الاجتماعي»[٨٢].

وحدث ذلك أيضًا في مصر؛ فمن بين أهم تركة الحقبة الناصرية: العلاج الصحي، والتعليم شبه المجاني، ومعاشات الضمان الاجتماعي الحكومية، وربما يكون هذا النظام قد اختل في التسعينيات؛ حيث تترسخ

---

(٨٠) Rahman, Afzalur, Banking and Insurance, London:Muslim Schools Trust, 1979.

(٨١) السجل (١٢٣)، الفتوى (١٠)، بتاريخ ٨ ديسمبر (١٩٨٧م).

(٨٢) Ewald, Francois, L, Etat Providence, Paris:Bernard Grasset, 1986, P.299.

أقدام العيادات الطبية الخاصة والتعليم الخاص وما شاكلهما، على حساب النظام العام، ومع ذلك فإن صورة هذا المثال لا تزال باقية في الأذهان، ومن العسير تمامًا على معظم المصريين تحمل عبء أي نوع من التأمين الخاص بأنفسهم.

وتباهت مختلف الحكومات المصرية، خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين - بادعاء أنها صاحبة فضل على عامة الشعب، مستحضرة فكرة العقد الاجتماعي، وطرحت معادلة: أطيعوا الدولة مقابل أن تحميكم وتكلأكم، وقد أشرنا في مستهل هذه الدراسة عن التأمين، إلى الزلزال الذي شهدته مصر عام: (١٩٩٢م) لكونه يقدم دليلًا جليًا على مدى اعتبار التأمين الذي توفره الدولة أمرًا طبيعيًا في مصر؛ فقد اضطرت الدولة بالطبع إلى الرد على تلك الكارثة، إلا أن الأمر الجدير بالملاحظة أنه لا الحكومة ولا ناقدوها، فكروا بعمق في مسألة: هل كان يجب على الدولة أن تتحمل بمفردها عبء إيواء كل المشردين بكامله.

فقد اقتصر ما كتبته مجلتان أسبوعيتان في عددهما الأول الصادر عقب الزلزال على كيفية معالجة الحكومة للكارثة، وأفسحت روز اليوسف المجال لأربعة من صحفييها لمناقشة: كيف حلت الحكومة الأزمة، أما الأهرام الاقتصادي، فاقترحت إنشاء وحدة دائمة لإدارة الكوارث[٨٣].

والملمح البارز الوحيد في هذا الصدد، هو تسليم الجميع ببدهية استحقاق ضحايا الزلزال للعون من الدولة، ومن الملامح البارزة كذلك: خلو كل تلك المقالات من أيّة إشارة إلى نسبة ذلك الزلزال للمشيئة الإلهية، أو ربطه بالعناية الإلهية[٨٤]؛ بل إن مجلة دينية مرموقة هي مجلة الأزهر في

---

(٨٣) روز اليوسف، العدد ٣٣٥٨، ١٩/ ١٠/ ١٩٩٢م. الأهرام الاقتصادي، العدد ١٢٤١، ٢٦/ ١٠/ ١٩٩٢م.

(٨٤) يتعين القول هنا أن لشبونة شهدت زلزالًا أشد عنفًا عام: (١٧٥٥م) أودى بحياة ثلاثين ألف شخص، وتولد عنده جدل كبير في أوروبا حول وجود الشر والعناية الإلهية والصدفة، ورأى بعض الفلاسفة من أمثال فولتير في حجم المأساة ذاته على إفراط في التفاؤل في مفهوم المشيئة الربانية المطلقة والعدل الإلهي لدى معاصريهم. انظر:
Kemmerer, Arthur, Das Erdbeben von Lissaban in Seiner Beziehung Zum Problem des Ubels in der Welt, Frankfurt a. M., 1958, PP. 189 - 190.

عدد خاص، قدمت تفسيرًا جيولوجيًّا للزلزال من منظور علمي محض(٨٥).

ولم ير غير قلة يسيرة للغاية من المصريين منطقًا لتفسير تلك الكارثة على أنها لعنة ربانية أو نذيرًا ربانيًّا، ومحاولة تحديد ما وقع فيه البشر من أخطاء؛ فكل صانعي القرار نظرو للزلزال على أنه خال من أي معنى متجاوز للطبيعي؛ فما هو إلا كارثة إنسانية تستدعي رد فعل إنساني، ومن واجب الدولة رعاية الضحايا.

وفي حين يرفض المفتون والعلماء التأمين التجاري، فإنهم يعتبرون التأمين الاجتماعي خيرًا طبيعيًّا، وقوام فكرة العدالة لديهم هو العدالة الاقتصادية التي تُؤَمِّن كل مواطن في المجتمع، دون أن يفصلوا في الأغلب الأعم كيفية تحقيق تلك الغاية النبيلة(٨٦)؛ فهم قد يتحدثون عن العدالة الربانية، ولكن دور هذا الموضوع محدود للغاية في كتاباتهم وفي تطبيقاتهم العملية، ولا يستبطن الإسلام في هذا الفكر الاجتماعي الإسلامي المعاصر علاقة فردية مع الله؛ بل لدولة مثالية مكونة من أفراد مبرئين من أيَّة شائبة أخلاقية(٨٧).

والسؤال المهم هنا: ألا يُسهم هذا النموذج الإسلامي الراهن لدولة توفر الأمن الاجتماعي في ضعف الإيمان بالعناية الإلهية في العالم الإسلامي، على غرار ما يوحي به ما اقتبسناه من ليوسيان فبفير بالنسبة لأوروبا؛ لكون عواقب تلك العناية قليلة للغاية؟

---

(٨٥) أحمد فؤاد أبو باشا، فصل المقال في ظاهرة الزلزال، مجلة الأزهر، رجب ١٤١٣هـ، نوفمبر ١٩٩٢م.

(٨٦) للاطلاع على رؤية نقدية للكتابات الاقتصادية الإسلامية المعاصرة حول العدالة الاقتصادية، انظر:

Kuran, Timur, On the Notion of Economic Justice in Contemporary Islamic Thought, In: The Economic dimensions of Middle East History, edited by: Esfandiari/Udovitch, Princeton: New Jersey, The Darwin Press, 1990.

(٨٧) لو صح هذا الطرح، فإنه يؤكد ـ فيما يبدو ـ ما جاء بدراسة كانتويل سميث المثيرة عن سيرة المضمون الدلالي للفظة: (إسلام)، التي يقتفي فيها مظاهر تشيؤ متزايد لذلك المفهوم عبر القرون؛ بحيث أن تلك الكلمة التي كانت تشير إلى الخضوع لإرادة الله، قد تحول مضمونها تدريجيًّا ليعني تاريخ التدين والمجتمع المسلم، وتحمل كتب إسلامية معاصرة عناوين من قبيل «الفرق في الإسلام» أو حتى: (الردة في الإسلام)، كانت من قبيل المفاهيم المتعارضة قبل ذلك بألف عام. انظر:

Smith, Wilfred Cantwell, On Understanding Islam, hague: Mouton, 1981.

الخاتمة

سألخص في هذه الخاتمة ما توصلت إليه من نتائج في ثلاث نقاط، يتعلق أولها بالنظر في تاريخ دار الإفتاء وتطور دور مفتي الديار المصرية، ويلي ذلك موجز لدراسات الحالة ومناقشة للمنهجيات المستخدمة فيها، ونختم بتقويم التحولات التي طرأت على الإفتاء على مدى قرن من الزمان؛ في علاقتها بالتأميم والتحديث التي تطرقنا لها في المقدمة.

وترتكز هذه الدراسة على قناعة بأن دور المفتي لا يقف عند حد الرجوع إلى علوم القرآن والحديث والفقه؛ بحثًا عن إجابة على الأسئلة المعاصرة، ومع احتمال أن يعتقد المفتي نفسه أن هذا هو ما يقوم به، فإن هذا الاعتقاد لا يعبر عن التركيبة المعقدة لنشاطه بكاملها؛ فحقيقة الأمر أن المفتي يتأثر بالحاضر بطرق شتى في قراءته للأدبيات الإسلامية التقليدية؛ فقراءته عبارة عن نشاط تأويلي يحدث تحولات مرهفة في كل من الماضي والحاضر.

وباتت تلك التحولات أكثر بروزًا في القرن العشرين؛ حيث تعين على المفتين مواجهة جمهور جديد: الجمهور الإسلامي، وشارك المفتون في خطاب عام حول الإسلام، مع انتشار المعرفة بالقراءة والكتابة، والكلمة المطبوعة، وطبعت الكثير من فتاويهم، وباتت محلًا للاستشهاد بها، ولمناقشتها، ولمعارضتها، ولم يعد محل تداولها قاصرًا على دوائر العلماء، وبات الجمهور العام ـ وليس العلماء ـ هو من يقرر: أي الفتاوى يكتب لها البقاء، وما تستعمل فيه، وعلى الرغم من احترام الجمهور المسلم المتعلم للتراث المعرفي الإسلامي، فإنه على غير معرفة جيدة به، وهو متأثر ـ من جهة أخرى ـ بعوامل عديدة أخرى، وتشكلت لديه أفكار وقيم، يسعى جاهدًا

لتحقيق التكيف بينها وبين ذلك التراث، وعلاوة على ذلك؛ فإن المفتين أنفسهم يتأثرون بالخطاب العام، ويتعين عليهم بدورهم حين يسعون إلى التأثير على هذا الخطاب للاستشهاد بمصادر تقليدية؛ مراعاة لأذواق وقناعات وأعراف ذلك الجمهور.

وتعد نشأة دار الإفتاء المصرية في العقد الأخير من القرن التاسع عشر - دليلًا على تطور عام نحو تنظيم الحياة على الصعيد القومي، وشهد النصف الأول من القرن التاسع عشر انشغال جمهور مصري جديد بشدة ببناء وعي مصري وطني، وانبثق من ذلك حقل سياسي جديد، مكون من مواطنين أفراد لهم حقوق، وعليهم واجبات، تربط بينهم الأواصر القومية، ولم يكن دور الإسلام في هذا الإحساس القومي الجديد محددًا ولا واضحًا حينئذٍ؛ فالهوية الإسلامية للسواد الأعظم من المصريين جلية للجميع، إلا أنه لم يكن واضحًا بالمرة ما تعنيه تلك الهوية بالنسبة للدولة وسياساتها؛ خاصة مع خضوع مصر للسيطرة البريطانية مؤخرًا، وتبوأ مفتي الديار المصرية موقعه كشخصية محورية في هذا الجانب من جوانب بناء الأمة المصرية.

وتطور منصب مفتي الديار المصرية في لحظة شهدت توجهًا عامًّا نحو المركزية في المجالين القانوني والتعليمي، وفي الإدارة بمفهومها الواسع؛ ففي حين كان قضاة متخرجون من مدارس فقهية هم من يطبقون الشريعة في الماضي، ظهرت مدونة قوانين ونظام محاكم متعدد الدرجات، وأصبح تطبيق الشريعة الإسلامية قاصرًا على قضايا الأحوال الشخصية، وتم إعداد مشروعات تلك القوانين ومراجعتها في مؤسسات لا سلطان لمفتي الديار عليها؛ حيث قصرت وظيفته على تقديم فتاوى للمحاكم، ومع ذلك: فإن المحاكم لم تعد تعتمد على تلك الفتاوى؛ اعتبارًا من صدور قانون إجراءات للمحاكم الشرعية، وتآكل وضع المفتي في النظام القضائي تدريجيًّا، وواقع الأمر أن استشارة المفتي لم تعد - حين تتم - جزءًا من النظام القانوني؛ بل بديلًا عن اللجوء إليه، وبذا انعكست الحركة من المدرسة الفقهية إلى المحكمة، وواكب ذلك أيضًا تحول علماني قوي في المجال التعليمي، ونتيجة لذلك، فإنه مع كون مفتي الجمهورية لا يزال يقوم بدور محدود في النظام القانوني، فإنه أصبح بحاجة إلى البحث عن سبب جديد لوجوده، وسيمثل ذلك نموذجًا تقليديًّا لملاحظة باركينسون أن البيروقراطيين

يحرصون ـ بمجرد أن يتولوا مناصبهم ـ على عدم الاستغناء عنهم، أيًّا كانت الظروف.

وقدم محمد عبده (مفتي الديار المصرية: ١٨٩٩ ـ ١٩٠٥م) حلًّا لهذا البحث عن هوية جديدة؛ قوامه أن يضع المفتي على كاهله مهمة تقديم خدمة عامة، يبين من خلالها إمكانية التوفيق بين الإسلام والحياة الحديثة، وعلى الدوام، كانت الفتاوى ـ بوصفها هي العنصر الحركي في الفكر الشرعي الإسلامي ـ هي الوسيط الذي يمكن من خلاله صياغة تصور حديث وإصلاحي للإسلام، وإتاحته لجمهور المسلمين في مصر وخارجها، وتوافق ذلك تمامًا مع مشروع الحركة السلفية، ومع جهود بذلتها الصحافة السلفية؛ فقد تمثل الطموح الكبير للحركة السلفية في تقديم الإسلام على أنه دين عقلاني وأخلاقي، وفي بناء وعي إسلامي لدى المسلمين المعاصرين، ولم يكتفِ السلفيون بالمرة بمجرد الرجوع إلى النصوص؛ بل انخرطوا بهمة في توليدها، ولم يكن الإسلام في منظورهم هو مجرد البقاء؛ بل هو بنية جديدة؛ كما سبقت الإشارة في ثنائية التقليد والاجتهاد.

والظاهر أن سعي دار الإفتاء إلى إدخال إصلاحات إسلامية حظي بمؤازرة حكام مصر، ومن الجدير بالملاحظة أن ثلاثة من المفتين الأوائل على الأقل، (النواوي ومحمد عبده وبخيت)، انخرطوا في إصلاح التعليم الإسلامي والمحاكم الشرعية قبل تعيينهم مفتين للديار المصرية، وفي حين كانت الفتاوى لا تزال تقدم للمستفتين، فإن بعضها كان موجهًا في نفس الوقت لجمهور المسلمين، وحتى لو لم يكن المراد بها هو الجمهور العريض، فإنها قد تصل إليه؛ كما حدث بالنسبة لفتاوى محمد عبده الخاصة بدفتر توفير البريد، والتأمين، أو جواز أكل ذبيحة غير المسلمين، واضطر المفتون إلى وضع إمكانية وصول الفتوى إلى الجماهير في اعتبارهم.

وخلاصة القول: أن المفتي احتفظ ببعض الصلاحيات القانونية المحدودة؛ متمثلة في إصدار فتاوى حول الأحوال الشخصية، والتصديق على أحكام الإعدام، وبالإضافة إلى ذلك، فإن كثير من الناس سيواصلون استفتاءه في قضايا أخرى، بحكم أن تكلفة حكمه أيسر وأسرع من رفع الأمر إلى القضاء، وعلاوة على ذلك: نجح بعض المفتين في القيام بدور عام؛

بنشر فتاوى حول موضوعات وقضايا ذات أهمية اجتماعية عامة؛ لما اكتسبته من أهمية خاصة، في فترة فقدت فيه المؤسسات الإسلامية نفوذها، ونظر فيها كثيرون إلى العلماء كمجموعة على أنهم من مخلفات الماضي، وبات المفتي، (إلى جانب شيخ الأزهر، وبدرجة أقل قاضي القضاة رئيس المحكمة الشرعية العليا حتى: ١٩٥٥م)، يعتبر الممثل الرسمي والمدافع عن الشريعة في المجتمع المصري، وبوسع مفتي الديار أن يحدد موقفًا إسلاميًّا من مختلف المستحدثات والتحديات التي تواجه المسلمين المصريين، ومعارضة تنحية الدين إلى المجال الخاص؛ فقد كان جوهر مشروع مفتين من أمثال محمد عبده، وبخيت، وسليم، ومخلوف، هو إعادة دمج الإسلام في المجتمع المصري، وعلى العكس من شيخ الإسلام العثماني؛ فإن مفتي الديار المصرية تحرك من منصب يغلب عليه الطابع الإداري، إلى لعب دور نشر الوعي الإسلامي في المجتمع المصري.

وتحدد مجال وظيفة الخدمة العامة هذه بعوامل عديدة؛ من أهمها: شخصية المفتي، والمناخ السياسي السائد، ويمكن تقسيم الدور العام لدار الإفتاء ثلاثة مراحل أساسية: (١٨٩٥ ـ ١٩٥٢م)، و(١٩٥٢ ـ ١٩٧٨م)، و(١٩٧٨ ـ ١٩٩٣م)[1].

وكانت السلطة الفعلية في المرحلة الأولى المديدة بيد البريطانيين، الذين لم يدخلوا ـ من حيث المبدأ، (وإن لم يكن على الدوام في الممارسة الفعلية) ـ في الشؤون الإسلامية، ولم يعيروا اهتمامًا يذكر ـ بالتالي ـ للمفتين؛ بل اعتبروا أشخاصًا مثل عبده، وبخيت، وسليم أشخاصًا «مستنيرين نسبيًّا»، أما الأمر البالغ الأهمية بالنسبة للمفتين، فهو العلاقة مع الخديوي (ومن بعده مع الملك)، الذي يعينهم ويعفيهم من منصبهم، ثم لاحقًا مع الأحزاب السياسية، وفي مقدمتها حزب الوفد، بعد ثورة (١٩١٩م)، وكان أداء المفتي عبد المجيد سليم ـ في ظل اللعبة المعقدة بين البريطانيين والملك والوفد ـ بالغ الجودة، وبَصْمته واضحة في كل إصلاحات المؤسسات الإسلامية فيما بين عامي: (١٩٢٨ و١٩٥٢م)، إلا أن تلك الفترة اتسمت أيضًا، بنشأة مؤسسات فتوى متنافسة: الإخوان المسلمون، وهيئة

---

(١) سبق تلخيص دور دار الإفتاء في المرحلتين الأوليين في نهاية الفصول: (٤ و٥ و٦).

كبار العلماء بالأزهر، ولجنة الفتوى بالأزهر، كما شهدت تلك الفترة محاولات لإقامة مؤسسات إسلامية دولية، ويمكن القول - في ضوء ما حدث في أرض الواقع -: إن جماعة الإخوان المسلمين وحدها هي التي مثلت تهديدًا لسلطة مفتي الديار المصرية خلال تلك الفترة.

أما الفترة ما بين عامي: (١٩٥٢)، و(١٩٧٨م) فكانت مرحلة أفول بالنسبة لدار الإفتاء، فلم يسمح لمفتي الديار بلعب دور عام، إلا في حال اعتبار ذلك مفيدًا للدعاية الحكومية؛ على غرار تأييد: تحديد النسل، والتأميم، والوحدة العربية، ومع إلغاء المحاكم الشرعية عام: (١٩٥٥م)، حدثت زيادة كبيرة في عدد الفتاوى؛ بسبب التباس الموقف الشرعي، كما تم تحويل مهام يسيرة من تلك المحاكم إلى دار الإفتاء، إلا أن تلك التطورات الإيجابية وجهت بتعزيز الدولة لهيئتين أخريين أنيطت بهما مسؤولية إصدار الفتاوى الأكثر أهمية: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ومجمع البحوث الإسلامية، ونتيجة لذلك: تقلص دور مفتي الجمهورية في مجرد كونه موظفًا حكوميًّا مدنيًّا، وانخفض عدد الفتاوى إلى نحو (٣٥٠) سنويًّا في السبعينيات، واضطر المفتي إلى المصادقة على سياسات الحكومة، بطريقة أكثر سفورًا مما كان عليه الحال قبل الثورة؛ مما أثر سلبًا على مصداقيته، وبات كثير من المسلمين يرون أن الإخوان المسلمين هم من يمثلون الموقف الإسلامي، وكثير منهم كان إما في المنفى أو بالسجون، ورأى آخرون - فيما يبدو - المواقف الإسلامية هامشية الأهمية.

وانطلقت عملية إحياء دار الإفتاء مجددًا، مع تعيين جاد الحق مُفتِيًا للجمهورية (١٩٧٨ - ١٩٨٢م)؛ فقد أعاد تنظيمها، وشرع في نشر فتاويها، ونشر الكثير من الفتاوى المطولة جيدة الحجة في الصحف، وكان معظم تلك الفتاوى متعلقًا بشؤون سياسية، موجهة في الغالب ضد مواقف السلفيين الجدد، ودافع جاد الحق - على غرار حسنين مخلوف على سبيل المثال، بحماس - عن احتكار العلماء أمر تحديد ما هو الإسلام الحق، ورحب بعملية الأسلمة العامة للمجتمع المصري، ولكنه أصر على وجوب أن يكون العلماء هم المسؤولين عنها، ومع ظهور الإرهاب الإسلامي، أصبح مفتي الديار المصرية لاعبًا محوريًّا في الصراع الأيدلوجي، حول شرعية الحكومة المصرية، تلك المعركة التي خاضها أطرافها، بالاستشهاد بالقرآن الكريم،

والتراث الإسلامي، والتاريخ الإسلامي، ودافع جاد الحق عن إسلامية الحكومة، مع تفضيل التطبيق التدريجي للشريعة في نفس الوقت، وحذا حذوه في ذلك المفتي سيد طنطاوي الذي تولى هذا المنصب عام: (١٩٨٦م)، ولعب دورًا أكثر بروزًا منه في وسائل الإعلام الجماهيرية، وبات أحد أشهر الشخصيات العامة في مصر، فالصحافة تجري معه مقابلات على الدوام، وكل وسائل الإعلام الجماهيرية متاحة له، وزاد عدد فتاوى دار الإفتاء بدرجة كبيرة اعتبارًا من السبعينيات، وثمة توجه ملحوظ إلى البعد عن الفتاوى الثانوية اليسيرة حول المواريث والمسائل الشرعية التقليدية الأخرى، باتجاه فتاوى تتعلق بالظواهر الاجتماعية الجديدة والمهمة، في مجالات الاقتصاد، والطب، والسياسة على سبيل المثال.

ويبدو أن تصور محمد عبده لقيام مفتي الديار بدور الخدمة العامة؛ بوصفه ممثلًا للشريعة - قد تحقق في نهاية المطاف، إلا أن هذا التحول تم في مناخ سياسي مختلف للغاية عن نظيره في بداية القرن العشرين؛ فخلال المائة سنة الأولى من عمر دار الإفتاء، مر دور الشريعة الإسلامية بدورة تامة؛ ففي مطلع القرن العشرين، كانت هناك حركة عامة للتحول من الشريعة الإسلامية، باتجاه تطبيق قوانين علمانية، وانعكس هذا الاتجاه في السبعينيات والثمانينيات؛ حيث تصاعد الضغط المطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية، بيد أن ثمة فروقًا بين مضامين مفهوم تطبيق الشريعة في مطلق القرن العشرين، وفي العقود الأخيرة منه؛ فمعظم من يتصورون تطبيق الشريعة حاليًا يفكرون في تقنين أحكامها، فذلك القانون سيكون قانونًا من صنع رجال قانون، وليس تقنينًا دقيقًا للفقه الحنفي، أو أي مذهب فقهي آخر، سيكون بالأحرى تضمينًا لمبادي مفتاحية معينة، يتم تحديدها بوصفها هي المعتقدات الإسلامية المحورية، ربما بتجسيدها ببساطة في شكل تعديل للقوانين المصرية الراهنة، وترتيبًا على ذلك: فإن تلك القوى لا تمنح مفتي الديار المصرية أي دور يعتد به في تحضير أو في تقويم تلك القوانين؛ فدولتهم الإسلامية ليست دولة ولاية الفقيه.

ولا تشعر المعارضة الإسلامية بالارتياح بالمرة تجاه المفتي سيد طنطاوي؛ الذي تتهمه بإعطاء السياسة غير الإسلامية للحكومة غطاء إسلاميًا مخادعًا، وتعتقد المعارضة بوجود حلول إسلامية محددة لكل شؤون الحياة،

وهي حلول أكثر إسلامية من تلك التي يدافع عنها المفتي، ومن بين الاستراتيجيات الدائمة للمعارضة سعيها إلى تأسيس قطاع داخل المجتمع المصري، يعمل وفق تلك الحلول الإسلامية[٢]، وترتيبًا على ذلك، فإن للمعارضة الإسلامية مفتين خاصين بها، ذهب بعضهم إلى حد اعتبار وجود مفتي ديار في دولة غير إسلامية نوع من الهرطقة، تلك هي نغمة الخطاب العام حول الإسلام الآن، وهي نغمة مختلفة للغاية عن نظيرتها في مطلع القرن العشرين، وبالطبع فإن المفتي لا ينسى ذلك لدى إصداره فتاويه حاليًّا، ويتعين وضع ذلك في الحسبان في تقويم عمله.

ومن الأدلة على تعددية بنى القوة الإسلامية في عالم اليوم ـ تعدد المفتين الذين يتحدون سلطة مفتي الديار المصرية، وتتغذى تلك التعددية بصحافة حرة (نسبيًّا)، وبتعزز مكانة الإسلام بوجه عام؛ بوصفة مرجعية أيدلوجية في الخطاب المصري العام، وفي هذا الوضع توجه فتاوى ضد فتاوى المفتين الآخرين، وتبدو ملاحظة سنوك هورجرونج وجوب فهم الفتاوى ببساطة في إطار التنافس بين المفتين، أكثر دقة من أي وقت مضى، والنتيجة الطبيعية لذلك: أن بوسع المسلم العادي أن يحصل على الفتوى التي يريدها؛ باستفتاء أنسب مفتي في تقديره، وطرحت مقترحات عديدة حول كيفية تنظيم الإفتاء الرسمي في ظل هذه الظروف، ويميل معظم تلك المقترحات إلى إنشاء هيئة فتوى تصدر فتاوها بالأغلبية[٣]، وفي عام: (١٩٦٦م) قرر مجمع البحوث الإسلامية ـ لحيرته هو نفسه في تقرير ما إذا كان التأمين غير إسلامي أم العكس ـ الكتابة لكل العلماء المصريين طالبًا منهم الرأي، محولًا نفسه بذلك إلى مستفت، ويرى البعض أن هذا التوجه دليل على ديموقراطية الإفتاء، أما غيرهم، فيرون أنه انتشار للمسؤولية، ويصر سيد طنطاوي على استحالة أن يكون المفتي خبيرًا في كل الأمور التي يسأل عنها؛ من ثم فإن بوسعه على الأقل، أن يكون بمثابة ممثل للأمة الإسلامية، ولا بد أن يوجه السؤال ـ بصفته تلك ـ إلى المتخصصين من غير رجال الدين (الاقتصاديين والعلماء)، ثم يقوم المضامين الإسلامية لإجاباتهم.

---

(٢) حول وصف مشروع خلق قطاع إسلامي ومناقشته، راجع: المطلب الثالث من المبحث الثاني من الفصل السابع.

(٣) حول مناقشة تلك المقترحات، انظر: المبحثين الخامس والسادس من الفصل التاسع.

وعلى أيَّة حال: فإنه من المشكوك فيه أن تستمر الوضعية الفوضوية الحالية للإفتاء، ومن الراجح - في ضوء أهمية الخطاب الإسلامي في مصر اليوم - أن تتخذ الحكومة خطوات لوضع الإفتاء تحت رقابتها بدرجة أكبر؛ فقد أغلقت السلطات صحف الحركة الإسلامية أحيانًا، كما اتخذت وزارة الداخلية إجراءات صارمة على أشرطة الفتاوى غير القانونية ذات المضمون التخريبي، ومن الخطوات الممكن اتخاذها لتعزيز الإفتاء: إعادة بعث الحياة في مجمع البحوث الإسلامية، مع اعتباره هو الهيئة الرسمية للإفتاء بلا منازع؛ لأن رمي هيئة علماء بتهمة الخنوع للحكومة أصعب من رمي عالم واحد هو مفتي الجمهورية بها، إلا أن ذلك لا يحل الإشكال من أساسه؛ فسيكون التحكم في مثل تلك الهيئة أصعب، وتلك مخاطرة ربما لا تكون الحكومة راغبة في الإقدام عليها، والظاهر أن نظام حكم مبارك لم يحسم أمره بعد بخصوص ما إذا كان سيحاول التصدي للمعارضة الإسلامية؛ بالسعى للظهور بأنه أكثر إسلامية مما كان عليه من قبل، أم بالنأي بنفسه عن منافسة، لا يمكن إملاء أحكامها، وسيعتمد دور الإفتاء - ومن ثم دار الإفتاء - على النهج الذي تقرر الدولة السير عليه.

ومن نافلة القول، أنه يتعين رؤية الفتاوى في سياقها السياسي، بما في ذلك مكانة المفتي وطموحاته؛ فكم من كتب حول مفكرين أو شخصيات تاريخية أوروبية، ركزت بكثافة على جزء من أعمالهم، إلى حد إغفال وضعهم الحياتي وسيرتهم المهنية والكتابات الأخرى، وما شابه ذلك؟! ويصدق هذا إلى حد كبير على دراسات العقيدة والشريعة الإسلامية؛ حيث وجد المفكرون أن من المشروع تمامًا التركيز على الأفكار، زاعمين أن تطور الشريعة والعقائد والفلسفة الإسلامية، يتبع منطقًا داخليًّا.

وقادني إصراري على تحليل الفتاوى في سياقها، إلى تتبع سيرة تاريخ دار الإفتاء، ومن تولوا الإفتاء بها، ودورهم العام، والقيود السياسية التي عملوا في ظلها، طيلة القرن العشرين، فما تأثير هذا التاريخ على دراسة فتاوى دار الإفتاء؟

لقد ضمنت الدراسة بحث أربع حالات والغاية من ذلك هي دراسة موضوعات معينة، مع بيان إمكانية استخدام الفتاوى كمصدر - في نفس

الوقت، واستكملت الفتاوى بمصادر أخرى ـ: في كل تلك الدراسات، ولم تكن هي المصدر الوحيد، وحاولت طرح السؤال التالي: ما لب تلك الفتوى في رأي المفتي؟ لماذا يعتبره هو الموقف الإسلامي الصحيح؟ هل تتضمن الفتوى أي مؤشر على تفكير المفتي في الكيفية التي يمكن استخدامها بها أو إساءة استخدامها بها؟

وتتعلق الحالة الدراسية الأولى بالفتاوى الخاصة بالبرق، واستخدامه في استطلاع أهلة الشهور القمرية، والمصدر الأساسي لهذه الدراسة ليس هو مفتي الديار المصرية؛ بل المفكر السلفي السوري جمال الدين القاسمي؛ ومرد ذلك: أن الفتاوى المتعلقة بالبرق ناقشت موضوعات مهمة في المنظور السلفي للإفتاء، وتناقش تلك الفتاوى (وتسلط الضوء على) موضوعات مهمة؛ مثل: نشر الكلمة، والطباعة، والمخترعات الأوروبية، والعقلانية، والتغيير؛ ومن هنا كانت بمثابة ختام مناسب للفصل الخاص بالخلفية التاريخية لدار الإفتاء، وشكلت فتوى القاسمي الخاصة بالبرق بوضوح جزءًا من حجة أكثر تفصيلًا حول التغير الديني، واخترت النظر إليها على أنها بيان لنقاط طرحها في كتاب له عن الفتاوى، نشره بالتزامن مع نشر كتابه عن البرق.

أما حالتا الدراسة التاليتان، فتتعلقان بفتاوى المفتي سيد طنطاوي، وتكشف عن المعارضة التي يواجهها من المفتين غير الرسميين، ومن هيئات الفتوى المنافسة، وتعالج حالة الدراسة الثانية الفتوى المثيرة للجدل الخاصة بشهادات الاستثمار، التي هي نموذج لفتوى يعلي من قيمتها بالنسبة للباحث ما تثيره من معارضة؛ فكل فقرة في تلك الفتوى كانت مَحلًّا للتناول بين مؤيد ومعارض في الصحافة المصرية، وتعين على كل مفكر مصري أو عالم أن يحدد موقفه منها، واستدعت تلك الفتاوى كافة الفتاوى السابقة عليها المتصلة بموضوعها، الصادرة من مفتيي الديار، أو من هيئات الفتوى الجماعية الأخرى، واتهم كل طرف الطرف الآخر بأن له دوافع خفية وغير إسلامية، ومن السهل ـ بالنسبة لتلك الحالة ـ تفسير تلك الفتوى في سياق أفول نجم شركات توظيف الأموال الإسلامية، ومساعي الحكومة إلى زيادة المدخرات، والمعركة الدائرة بخصوص أسلمة الاقتصاد المصري.

أما الحالة الدراسية الثالثة، فتدور حول عملية جراحية لتغيير الجنس، وهي تقدم بدورها نموذجًا لفتوى يمكن تتبع سياقها بالتفصيل في الصحافة، وفي إجراءات التقاضي التي أعقبتها، ومرة أخرى تعرضت فتوى مفتي الجمهورية الخاصة بهذه الحالة للتحدي من المفتين الآخرين، ورغم أن فتوى طنطاوي كانت نسخة من فتوى سابقة لجاد الحق، فإن كثيرًا من المعقبين عليها شككوا في كون حالة سالي حالة خنوثة نفسية بالفعل.

أما الحالة الدراسية الرابعة، فهي أكثر تلك الحالات شمولًا؛ حيث غطت كل فتاوى دار الإفتاء المصرية الخاصة بالتأمين تقريبًا، وبمعنى آخر: فإنها قارنت بين فتاوى صدرت على مدى مائة عام، ومرة أخرى، لم تنظر الدراسة إلى تلك الفتاوى على أنها خطاب منعزل عن سياقه، فتناولت علاقتها بتطورات صناعة التأمين المصرية، واستكشفت التناص الجامع بينها وبين شروح الفقه الحنفي التقليدية من جهة، ومؤلفات الاقتصاد الإسلامية الجديدة من جهة أخرى، وساد ذلك على الخروج بانطباع عن إطار العمل الذي كان مفتي الديار المصرية يعمل فيه، وكشفت الدراسة أنه بينما كان المفتون الأوائل يحرمون التأمين؛ تأسيسًا على كونه نوعًا جديدًا من العقود لم يكن معروفًا في الفقه؛ فإن المفتين اللاحقين لهم وافقوا على التأمين بقوة من حيث المبدأ، وإن كانوا قد عرضوا التأمين التجاري المتعدد الجنسيات.

ومعنى ذلك: أن تحولًا مهمًّا طرأ على فهم المفتين للتأمين، ويرجع هذا التحول في اعتقادي إلى التغير في مضامين مفهوم العدالة الاجتماعية والاقتصادية، فضلًا عن التحول في مضامين مفاهيم المسؤولية والصدفة والعناية الإلهية، وهذا دليل واضح على أن الفكر الإسلامي المعاصر ليس مجرد اجترار للماضي؛ بل هو بنية جديدة بكل معنى الكلمة، ومن النقاط ذات الأهمية الخاصة التي عنيت بها الدراسة: العلاقة بين صناعة التأمين والدولة المصرية، التي نظر إليها مفتي الجمهورية وهيئات الفتوى الأخرى على أنها علاقة شرعية، وأدى فهم المفتين المعاصرين لمفهوم المصلحة العامة بهم إلى إصدار فتاوى، يمكنني وصفها ـ على غرار أوليفر روي ـ بأنها «ديموقراطية اجتماعية».

وخلاصة هذه الحالات الدراسية من منظور منهجي، أنها تشير إلى

طريقتين مختلفتين لتحليل فتاوى دار الإفتاء المصرية: أما **المنهجية الأولى**، فتستخدم الفتاوى كوسيلة للتدقيق في الرؤية الكلية ـ الصريحة أو الضمنية ـ للمفتي، ولهذه المعالجة أهمية خاصة حين لا تقتصر الحجج الواردة بالفتاوى على القرآن أو النقول الفقهية، بل تستحضر حجة المصلحة العامة المنظورة وغيرها من الحجج المعاصرة، وتتضح الرؤية الكلية للمفتي أحيانًا في الطريقة التي يحدد بها أو يصف بها المسألة المعروضة عليه، وفي بعض الحالات ـ مثل التأمين ـ تنوعت تلك الإحالات والتوصيفات على نحو ملحوظ بمرور الزمن، كاشفة عن تحولات مهمة في الرؤى الكلية، ليس للمفتين وحدهم؛ بل للعلماء، بل حتى للمجتمع بوجه عام.

أما **المنهجية الثانية**: فتسلط الضوء على الصراع على الإفتاء في الفضاء المصري العام، بوضع الفتاوى في سياق جدل معاصر كثيف الحمولة، حول دور الإسلام في مصر؛ فقد تعرضت الحكومة في السبعينيات والثمانينيات للتحدي من منطلق ديني، ومعنى هذا أن مفتي الديار وغيرهم من كبار العلماء دافعوا إن لم يكن عن الحكومة، فعن بقاء الوضع الراهن على ما هو عليه، وكانت فتاواهم حججًا على إمكانية التكيف بين الإسلام والمجتمع المصري، وعلى الجانب الآخر: نفى الإسلاميون والعلماء المعارضون في فتاويهم إمكانية مثل ذلك التوافق، وأكدوا أن ثمة نظامًا للأمور أكثر إسلامية، ونظامًا اجتماعيًا أكثر صحة، لا يمكن تحقيقه في ظل النظام السياسي المصري الراهن.

واستوعبت دراسات الحالة نماذج لمختلف أنماط المستفتين؛ فقد طلب أفراد بصفتهم الشخصية، وشركات، وسلطات عامة ـ فتاوى خاصة بالتأمين، أما في دراسة الحالة الخاصة بشهادات الإستثمار، فلم يكن هناك مستفتٍ، أو بالأحرى خاطب مفتي الديار المصرية مستفتيًا متخيلًا، هو الجمهور المصري المسلم، وأغلبية ما نعته بالفتاوى «الكبرى»، فتاوى موجهة إلى عموم المسلمين، وتلك هي الفتاوى التي حظيت بنصيب الأسد من التحدي.

وفي حين لم يصدر بعض المفتين غير فتاوى «صغيرة»، فإن مفتين آخرين برعوا في إصدار فتاوى للجمهور المصري، ويصدق ذلك على وجه الخصوص على كل من: جاد الحق، وسيد طنطاوي، وهذا التطور مرشح

للبقاء، وتشير عملية إعادة تنظيم دار الإفتاء ـ بحيث تضم شعبتين: إحداهما: لتحضير الفتاوى، والثانية: للإشراف على نشر الفتاوى الإسلامية ـ: إلى تقسيم أوضح للفتاوى إلى: عامة وخاصة، وكما رأينا ـ بالنسبة لفتاوى طنطاوي الخاصة بالتأمين، وإلى مجمل عمله ـ أنه لم يضع وقتًا يذكر في الفتاوى الصغيرة؛ حيث اكتفى في الغالب بنسخها من فتاوى سابقة، ونظرًا إلى عدم وجوده في معظم الأحيان، فإن إدارة تحضير الفتاوى اعتادت على العمل بدونه، بتعبير آخر: وجه سيد طنطاوي جهده كله لإصدار فتاوى كبيرة موجهة إلى عامة المسلمين المصريين.

ويصدق ذلك ـ بالضرورة وإن بدرجة معينة ـ على المفتين الجماهيريين البارزين الآخرين؛ من أمثال: الشيخ الشعراوي، والشيخ محمد الغزالي من الذين لم يكن لديهم متسع من الوقت لإصدار فتاوى صغيرة كثيرة لأفراد بعينهم، ومن المقطوع به أن أولئك الشيوخ كونوا ثروات من عوائد مجموعات فتاويهم، ولكن محط اهتمامهم بالفتوى نابع أيضًا من اعتبارات أخرى.

وكما سلف القول في الفصل السابع، فإنه إذا كان «تطبيق الشريعة» هو شعار الحوار المصري كله بخصوص دور الإسلام، فإن نشر فتاوى يرقى إلى مصاف المساهمة في الصياغة العملية لعملية الأسلمة هذه، فهي طريقة سريعة وملائمة؛ لأن ينصب المرء نفسه كمرجعية وكمرشد روحي لمشروع الأسلمة برمته.

أضف إلى ذلك أن الطابع الراسخ للفتوى بوصفها غير ملزمة ـ يجعلها أداة آمنة نسبيًّا في عملية أسلمة المجتمع؛ فقد كان بوسع عمر عبد الرحمٰن ـ رغم معرفة الكافة أنه هو الزعيم الروحي لجماعة الجهاد ـ أن يدفع بالمحكمة بأنه لم يقم بأكثر من إصدار فتاوى، وتلك هي المهمة التي من المفترض أن يقوم بها؛ وقد أصبحت الفتاوى في عصر الحركة الإسلامية بمثابة بيانات صحفية؛ على غرار ما تذكرنا به فتوى الخوميني باستباحة دم سلمان رشدي.

وترتبط هذه الملاحظة ـ في اعتقادي ـ بالقضية العامة المتعلقة بالعلمنة والتحديث، التي أثرناها في مقدمة هذه الدراسة، وتبين لنا أنه على الرغم ممَّا تعرضت له المؤسسات الإسلامية من تهميش في مجالات مثل التعليم

والقضاء، فإن الإسلام لم يغب بأي حال عن الخطاب العام، وفي عقول الجماهير، وتحضرنا هنا إشارة بيتر بيرجر إلى أن من مقومات العالم المعاصر، ذات التأثير العميق على الدين، تضاعف الخيارات المتاحة أمام الفرد في الدولة الحديثة، فلنسق مثلًا على ذلك، لا يزال من غير النادر في مصر أن يختار الأبوين خطيب ابنتهما أو مخطوبة ابنهما، إلا أن تلك الظاهرة تزداد ندرة؛ فقد بات للأبناء كلمة في هذا الصدد، وهم في المعتاد يختارون بأنفسهم لأنفسهم، وأصبح الطلاق أيسر من ذي قبل، وقد يختار أشخاص في بعض طبقات المجتمع العزوف عن الزواج، أو الزنا أو المعاشرة قبل الزواج.

وحكاية سالي نموذج جيد على الكيفية التي يتسع الاختيار بها باطراد فيما يخص العلاقات الجنسية، تمامًا كما هو الحال في مجالات الحياة الأخرى، وكما رأينا: فإنه في حين اعتبر الأطباء وعلماء النفس طول مدة التدبر والاختيار المتأني لسيد حُججًا قوية لمؤازرة مبدأ إجراء الجراحة؛ فإن معارضيها من الأزهريين والإسلاميين اعتبروه ظرفًا مشددًا؛ فهم لم يقبلوا إمكانية أن يكون النوع محلًا لأي شكل من أشكال الاختيار.

بيد أن ملاحظة بيرجر هذه بحاجة إلى مواءمة مع هذه الحقيقة؛ فليس بوسعهم التظاهر بأنه لا خيار أمامهم، فوجود خيارات أمر ظاهر للجميع؛ من هنا يتعين عليهم التركيز على أن يكون الخيار الذي يتبناه الأفراد هو الخيار الصحيح، الذي هو الخيار الذي يقره الدين، وبدلًا من مجرد كون الفرد ولد منتميًا إلى دين معين، فإنه يجب عليه أن يؤكده باختيار شخصي.

بتعبير آخر: يلزمه تأكيد إيمانه ـ أو كما يعبر عنه في بعض الدوائر المسيحية: أن يولد من جديد، وليس الانتماء للإسلام ـ في مصر ـ مجرد مسألة اختيار بالنسبة للفرد المسلم، ومع ذلك، فإن الإنتماء إلى الإسلام لا يعني نفي الاختيار، وكما رأينا، فإن كلا من السلفيين والسلفيين الجدد يؤكدون على أن كل عصر يحتاج إلى اجتهاد خاص به، وليس بوسع الفرد المسلم أن يكل للعلماء أمر الاختيار له.

بيد أن فكرة الاختيار شهدت تثويرًا على أيدي الإسلاميين، وجوهر التعبير عن الميلاد الجديد هو انتقال الفرد من وضعية الجاهلية إلى الهجرة

الواعية؛ بمحاكاة رمزية لهجرة النبي من مكة إلى المدينة؛ فقبول الدين اختيار، وعمل إرادي من المؤمن، وهذا موجود بوضوح في القرآن، والفقه الإسلامي التاريخي، ولكنه أبلغ وجودية في النتيجة التي يرتبها الإسلاميون المعاصرون عليه، المتمثلة في نفي الهوية الإسلامية عمَّن لم يمارسوا هذا الخيار، والخيار ليس قرار المرة الواحدة، بل هو مستمر؛ فهناك حل إسلامي في كل أمر، إلى جانب حلول كثيرة غير إسلامية، وعلى المؤمن أن يتحرى الخيار الصحيح مرارًا وتكرارًا.

وعلى الرغم من دعوة الأفراد لأن يختاروا لأنفسهم، فإن المفتين يستشارون على نطاق واسع، فيطلب منهم تعريف الإسلام للمؤمنين الذين يعرفون مدى أهمية تحري الخيار الصحيح، وبهذا الشكل تضافر التركيز السائد على الخيارات والحلول الإسلامية، والجدل حول الخطاب الإسلامي في مصر، وانتشار التعليم ووسائل الإعلام الجماهيرية ـ: على زيادة الطلب على الفتاوى والمعروض منها، أكثر من أي وقت مضى.

وفي حين يركز المفتون الإسلاميون في فتاويهم بجرأة على التمييز بين ما يعتبرونه إسلاميًّا وما يعتبرونه غير إسلامي؛ فإن مفتي الديار سيد طنطاوي يلوذ بنهج في الإفتاء، يغلب عليه الطابع الدفاعي على نحو مطرد، ومن بين الطرائق التي يستخدمها: القول بأنه يصدر فتاوى على قدر ما يقوده اجتهاده ومعرفته وضميره، وهو في النهاية مسؤول أمام الله، وذاك هو النهج القديم الذي يقدم مفتي نفسه به.

وربما يكون المستور في هذا النهج ـ (هو ما ألمح إليه دعبس في سؤاله عن استطلاع الهلال) ـ من أن تلك مجرد طريقة مناسبة لإسكات ناقديه، الذين يستحيل عليهم معارضة مثل هذا الإقرار العميق، ويلمح دعبس ـ على ما يبدو ـ إلى احتمال ألا يكون المفتي متقيًا لله حق تقاته، طالما أنه يقبل مختارًا على حمل مثل تلك المسؤولية الجسيمة على عاتقه، هذا هو المعتقد والله أعلم، إلا أنه قد يمكن القول أيضًا بأن ناقديه الإسلاميين لا يتقون الله حق تقاته هم أيضًا؛ فكما رأينا في دراسة الحالة الخاصة بالتأمين، فإن الإيمان بالتدخل الإلهي الفعلي في تسيير الشؤون الدنيوية ـ قد جرت تنحيته، باتجاه الاعتماد والاهتمام بدرجة أكبر، على التكافل الإنساني، ولم يفسر

حدث درامي بحجم زلزال (١٩٩٢م)، على أنه بمثابة غضب إلهي، بل على أنه حدث طبيعي خال من أي معنى أخلاقي، ويبدو أن العقلانية والتحرر من الوهم لم يتغلغلا في المجتمع المصري وحسب، بل في خطابه الديني.

ومن الأساليب المنهجية التي استخدمها طنطاوي أيضًا: إدخال الاختيار في الإفتاء مجددًا، وكما رأينا ـ في الحالتين الدراسيتين الخاصتين بشهادات الاستثمار والتأمين ـ فإن طنطاوي شرع باطراد في الإشارة إلى أكثر من رأي؛ طالبًا من المستفتي أن يختار لنفسه، وفي حين اهتم طنطاوي بفتح مجال واسع للاختيار أمام المسلم المعاصر، كان الشغل الشاغل للإسلاميين هو تضييق نطاق ذلك الاختيار، ويؤكد ذلك صحة أطروحة بيرجر، إلا أنه يمكن اعتبارها بنفس الدرجة بمثابة حركة سلفية ناشئة، تركز على أن المسؤولية الأخيرة تقع على كاهل المستفتي وليس المفتي، وهذا بلا ريب النهج الذي عبر به طنطاوي عن تلك العلاقة.

وخلاصة القول: أن لب المساهمة التي تقدمها هذه الدراسة للبحوث الدولية للتاريخ الإسلامي للقرن العشرين، يكمن في معالجتها لمؤسسة هي دار الإفتاء، ولنوع من المصادر يتمثل في الفتاوى الرسمية، ويمكن النظر إلى تتبع تاريخ من تولوا منصب مفتي الديار المصرية، وبيان كيفية استخدام الفتاوى مصدرًا لتاريخ الإسلام المعاصر ـ: على أنه بمثابة تكملة لبحوث أنجزت سلفًا عن الأزهر، والشريعة، والتعليم، والسياسة الإسلامية في مصر القرن العشرين، وأملي أن تزود هذه الدراسة الباحثين بأفكار حول كيفية دراسة مؤسسات الفتوى في بلدان إسلامية أخرى، ممَّا تندر الدراسات الخاصة بها حتى الآن، رغم ما للدور الاجتماعي والديني الذي تقوم به من أهمية كبيرة، والحمد لله الذي بحمده تتم الصالحات.

ملاحق الدراسة

الملحق (أ)
مفتو دار الإفتاء المصرية

هذه القائمة مستقاة من المجلد الأول من (الفتاوى الإسلامية) ص٣٤ ـ ٣٥، مضاف إليها بعض استنتاجاتي الخاصة.

مسلسل	اسم المفتي	الفترة	عدد الفتاوى
١	حسونة النواوي	٢٤/ ١١/ ١٨٩٥ ـ ٢٣/ ٥/ ١٨٩٩م	٦٨٧ بمعدل ١٦ فتوى شهريًّا
٢	محمد عبده	١٢/ ٦/ ١٨٩٩ ـ ٩/ ٦/ ١٩٠٥م	١٠٤٤ (عددها في كيمك ٩٤٦) بمعدل ١٣ فتوى شهريًّا
٣	بكري الصدافي	١٧/ ١١/ ١٩٠٥ ـ ٢٣/ ١٢/ ١٩١٤م	١١٨٠ بمعدل ١١ شهريًّا
٤	محمد بخيت	٢٨/ ١٢/ ١٩١٤ ـ ٤/ ٧/ ١٩٢٠م	٢٠٢٨ بمعدل ٣٠ شهريًّا
٥	محمد إسماعيل البرديسي	١٢/ ٧/ ١٩٢٠ ـ ٢٥/ ١٢/ ١٩٢٠م	٢٠٦ بمعدل ٤١ شهريًّا
٦	عبد الرحمن قراعة	٩/ ١/ ١٩٢١ ـ ٣٠/ ١/ ١٩٢٨م	٣٠٦٥ بمعدل ٣٦ شهريًّا
٧	عبد المجيد سليم	٢٢/ ٥/ ١٩٢٨ ـ ٢١/ ١٠/ ١٩٤٥	١٥٧٩٢ بمعدل ٧٥ شهريًّا

٨	حسنين محمد مخلوف	٥/ ١/ ١٩٤٦ ـ ٧/ ٥/ ١٩٥٠م	٤٩٧٦ بمعدل ٩٥ شهريًا
٩	علام نصار	٢١/ ٥/ ١٩٥٠ ـ ٢٣/ ٢/ ١٩٥٢م	٢١٨٩ بمعدل ١٠٤ شهريًا
١٠	حسنين محمد مخلوف	٣/ ٣/ ١٩٥٢ ـ ١٩/ ١٢/ ١٩٥٤م	٣٦٦٣ بمعدل ١١١ شهريًا
١١	أحمد إبراهيم مغيث	٦/ ١١/ ١٩٥٤ ـ ٢٨/ ٢/ ١٩٥٥م	١٠٢١ بمعدل ٢٥٥ شهريًا
١٢	حسن مأمون	٢/ ٣/ ١٩٥٥ ـ ١٩/ ٦/ ١٩٦٠م	١١٩٩٢ بمعدل ١٩٠ شهريًا
١٣	أحمد هريدي	٢٦/ ٦/ ١٩٦٠ ـ ١٧/ ٥/ ١٩٧٠م	٨٤١٩ بمعدل ٧٠ شهريًا
١٤	محمد خاطر	٣١/ ١٠/ ١٩٧٠ ـ ٢٩/ ٨/ ١٩٧٨م	٢٨٧٦ بمعدل ٣٠ شهريًا
١٥	جاد الحق علي جاد الحق	٢٦/ ٨/ ١٩٧٨ ـ ٤/ ١/ ١٩٨٢م	١٤١٥ بمعدل ٣٥ شهريًا
١٦	عبد اللطيف حمزة	١/ ٢/ ١٩٨٢ ـ ١٦/ ٩/ ١٩٨٥م	١٢٠١ بمعدل ٢٨ شهريًا
١٧	محمد سيد طنطاوي	٢٨/ ١٠/ ١٩٨٦م ـ	قرابة ٤٥٠٠ بمعدل ٥٣ شهريًا حتى الانتهاء من هذه الدراسة

الملحق (ب)
سجلات دار الإفتاء

فيما يلي قائمة لسجلات دار الإفتاء بالتسلسل التاريخي؛ كما اطلعت عليها بدار الإفتاء، ولم يتح لي الاطلاع على السجلات (٨ و٤٧ و٩٧ و١٠٨) خلال زياراتي لها في الأعوام (١٩٩٢) و(١٩٩٣) و(١٩٩٤م)، والسبب بلا شك أن بعضها كان لدى لجنة تحضير سلسلة الفتاوى الإسلامية، وأظن أن واحدًا أو اثنين منها مفقودان.

رقم السجل	اسم المفتي	التاريخ	الموضوعات	عدد الفتاوي
١	حسونة النواوي	٢٤/ ١١/ ١٨٩٥ ـ ٢٣/ ٥/ ١٨٩٩م		٦٨٧
٢	محمد عبده	١٢/ ٦/ ١٨٩٩ ـ ٣٠/ ٥/ ١٩٠٢م ـ التعيين بتاريخ ٣ يونيو ١٨٩٩م		٤٨٣
٣	محمد عبده وبكري الصدافي	٦/ ٦/ ١٩٠٢ ـ ١٣/ ٥/ ١٩٠٦م		٦٣٧
٤	بكري الصدافي	١٦/ ٥/ ١٩٠٦ ـ ٦/ ١١/ ١٩٠٨م		٣٤٦
٥	بكري الصدافي	١١/ ١١/ ١٩٠٨ ـ ٢٢/ ٦/ ١٩١٠م		١٧٠
٦	بكري الصدافي	٢٤/ ٦/ ١٩١٠ ـ ٩/ ١٢/ ١٩١١م		١٩٧
٧	بكري الصدافي	١٨/ ١٢/ ١٩١١ ـ ١٢/ ٧/ ١٩١٣م		٢٠٣
٨	-	-	-	-
٩	محمد بخيت	٢٢/ ٢/ ١٩١٥ ـ ٥/ ٥/ ١٩١٥م		٧٩
١٠	محمد بخيت	٥/ ٥/ ١٩١٥ ـ ٢٥/ ٩/ ١٩١٥م		٧٩

١١	محمد بخيت	٢٦/٩/١٩١٥ - ٢٣/١٢/١٩١٥م		٨٣
١٢	محمد بخيت	٢٥/١٢/١٩١٥ - ٢٧/٣/١٩١٦م (٥٠ صفحة فقط)		٨٧
١٣	محمد بخيت	٢٣/٣/١٩١٦ - ١٢/١٠/١٩١٦م		٢١٨
١٤	محمد بخيت	١٢/١٠/١٩١٦ - ٢٧/١٠/١٩١٧م		٢٥٠
١٥	محمد بخيت	٢٧/١٠/١٩١٧ - ٦/٨/١٩١٨م		٢٥٢
١٦	محمد بخيت	٧/٨/١٩١٨ - ٥/٢/١٩١٩م		٢٧٩
١٧	محمد بخيت	٥/٢/١٩١٩ - ١٠/١١/١٩١٩م		٣٥٢
١٨	محمد بخيت	١٥/١١/١٩١٩ - ٢١/٦/١٩٢٠م		٢٩٨
١٩	محمد بخيت	٢/٦١٩٢٠ - ٣/٧/١٩٢٠م (٤ صفحات)		١٠
٢٠	محمد إسماعيل البرديسي وعبد الرحمن قراعة	١٢/٧/١٩٢٠ - ١٩/٧/١٩٢١م (نسخة من قرار تعيين كل من محمد إسماعيل البرديسي وعبد الرحمن قراعة		٣٥٨
٢١	عبد الرحمن قراعة	٢٠/٧/١٩٢١ - ١/١١/١٩٢٢م		٤٤٣
٢٢	عبد الرحمن قراعة	٤/١١/١٩٢٢ - ٢٠/٣/١٩٢٣م		١٨٢
٢٣	عبد الرحمن قراعة	٢٠/٣/١٩٢٣ - ٥/٢/١٩٢٤م		٣٧١
٢٤	عبد الرحمن قراعة	٥/٢/١٩٢٤ - ٢٢/٧/١٩٢٤م		١٨٧
٢٥	عبد الرحمن قراعة	٢٧/٧/١٩٤٢ - ٢٥/١٢/١٩٢٤م		١٩٦
٢٦	عبد الرحمن قراعة	٢٧/١٢/١٩٢٤ - ١٠/٦/١٩٢٥م		٢٠٣
٢٧	عبد الرحمن قراعة	١٦/٦/١٩٢٥ - ١٤/٣/١٩٢٦م		٣٦٣
٢٨	عبد الرحمن قراعة	١٧/٣/١٩٢٦ - ٢٩/٨/١٩٢٦م		١٨٤
٢٩	عبد الرحمن قراعة	٣٠/٨/١٩٢٦ - ٢٤/٥/١٩٢٧م		٤١٤
٣٠	عبد الرحمن قراعة	٢٦/٥/١٩٢٧ - ٣٠/١/١٩٢٨م		٣٥٨
٣١	عبد المجيد سليم	٢٧/٥/١٩٢٨ - ٣/١٢/١٩٢٨ تاريخ التعيين ١٠ يونيو ١٩٢٨م		٣٦٣

٣٢	عبد المجيد سليم	١٩٢٨/١٢/٧ ـ ١٩٢٩/٥/١٣م		٣١٥
٣٣	عبد المجيد سليم	١٩٢٩/٤/١٥ ـ ١٩٢٩/١٠/٢٥م		٢٨٧
٣٤	عبد المجيد سليم	١٩٢٩/١٠/٢٦ ـ ١٩٣٠/٧/٢٩م (كل سجل من الآن فصاعدًا يحتوي على ٤٠٠ صفحة)		٥٦٦
٣٥	عبد المجيد سليم	١٩٣٠/٧/٣٠ ـ ١٩٣١/٧/٣٠م		٦٩٥
٣٦	عبد المجيد سليم	١٩٣١/٨/١ ـ ١٩٣٢/٦/١٤م		٦٤١
٣٧	عبد المجيد سليم	١٩٣٢/٦/١٨ ـ ١٩٣٣/٤/١١م		٦٤٧
٣٨	عبد المجيد سليم	١٩٣٣/٤/١٣ ـ ١٩٣٤/٢/١٣م		٦٩٣
٣٩	عبد المجيد سليم	١٩٣٤/٢/١٧ ـ ١٩٣٤/١٢/٨م		٦٦٧
٤٠	عبد المجيد سليم	١٩٣٤/١٢/٨ ـ ١٩٣٥/٩/٤م		٦٠٠
٤١	عبد المجيد سليم	١٩٣٥/٩/٤ ـ ١٩٣٦/٤/٩م		٥٤٠
٤٢	عبد المجيد سليم	١٩٣٦/٤/٩ ـ ١٩٣٦/١٢/٢٣م		٦١١
٤٣	عبد المجيد سليم	١٩٣٦/١٢/٢٣ ـ ١٩٣٧/٨/٩م		٥٨٤
٤٤	عبد المجيد سليم	١٩٣٧/٨/٩ ـ ١٩٨٣/٣/٩م		٥٥٥
٤٥	عبد المجيد سليم	١٩٣٨/٣/٩ ـ ١٩٣٨/٩/٢٤م		٥٩٠
٤٦	عبد المجيد سليم	١٩٣٨/٩/٢٤ ـ ١٩٣٩/٥/٢٤م		٦٤٩
٤٧	عبد المجيد سليم	-	-	-
٤٨	عبد المجيد سليم	١٩٤٠/٢/٥ ـ ١٩٤٠/٩/١٤م		٥٧٩
٤٩	عبد المجيد سليم	١٩٤٠/٩/١٤ ـ ١٩٤١/٥/٢٩م		٦٩٤
٥٠	عبد المجيد سليم	١٩٤١/٥/٢٩ ـ ١٩٤٢/٤/١م		٨٠٠
٥١	عبد المجيد سليم	١٩٤٢/٤/١ ـ ١٩٤٢/١٢/١م		٧٥٨
٥٢	عبد المجيد سليم	١٩٤٢/١٢/١ ـ ١٩٤٣/٧/٢٧م		٨٠٥
٥٣	عبد المجيد سليم	١٩٤٢/٧/٢٧ ـ ١٩٤٤/٣/٥م		٧٦٧
٥٤	عبد المجيد سليم	١٩٤٤/٣/٥ ـ ١٩٤٥/١/١٥م		٩٥٢
٥٥	عبد المجيد سليم	١٩٤٥/١/١٧م (غير كامل)		٧٩٧

٥٦	حسنين محمد مخلوف	٥/١/١٩٤٦ - ٤/٢/١٩٤٧م (عينه فاروق)	متنوعة	١١٨٦
٥٧	حسنين محمد مخلوف	٥/٢/١٩٤٦ - ١٦/٤/١٩٥٠م	وقف	١٧٠
٥٨	حسنين محمد مخلوف	٥/٢/١٩٤٧ - ٤/٣/١٩٤٨م	متنوعة	٩٤٠
٥٩	حسنين محمد مخلوف	٧٣/١٩٤٨ - ٢٨/١١/١٩٤٨م	متنوعة	٧٧٩
٦٠	حسنين محمد مخلوف	٢٩/١١/١٩٤٨ - ٢٦/٦/١٩٤٩م	متنوعة	٧٩١
٦١	حسنين محمد مخلوف	٢٧/٦/١٩٤٩ - ١٣/٣/١٩٥٠م	متنوعة	٨٤٤
٦٢	حسنين محمد مخلوف	١٤/٣/١٩٥٠ - ٧/٥/١٩٥٠م	متنوعة (١١٢ صفحة فقط)	٢٦٦
٦٣	علام نصار	٢١/٥/١٩٥٠ - ٩/٣/١٩٥١م (عينه فاروق)	متنوعة	٨٦٠
٦٤	علام نصار	٢٢/٥/١٩٥٠ - ٢٥/٢/١٩٥٢م - تجديد قرار التعيين - ١٦٦ صفحة فقط	وقف	٧٢
٦٥	علام نصار	٧/٣/١٩٥١ - ٦/١١/١٩٥١م	متنوعة	٨٧٤
٦٦	علام نصار	٧/١١/١٩٥١ - ٢٣/٢/١٩٥٢م	متنوعة	٣٨٣
٦٧	حسنين محمد مخلوف	٣/٣/١٩٥٢ - ٤/١١/١٩٥٢م - عينه فاروق	متنوعة	٨٧١
٦٨	حسنين محمد مخلوف، أحمد إبراهيم مغيث	٥/٤/١٩٥٢ - ٦/٣/١٩٥٤ ١٥/١١/١٩٥٤ - ٢٨/٦/١٩٥٥م	وقف	١٣٥ لمخلوف و٥٢ لمغيث

٦٩	حسنين محمد مخلوف	٤/ ١١/ ١٩٥٢ ـ ٣١/ ٣/ ١٩٥٣م	متنوعة	٧٩١
٧٠	حسنين محمد مخلوف	١/ ٤/ ١٩٥٣ ـ ٨/ ١١/ ١٩٥٣م	متنوعة	٨٥٠
٧١	حسنين محمد مخلوف	٩/ ١١/ ١٩٥٣ ـ ١٠/ ٢/ ١٩٥٤م	متنوعة	٧٧٢
٧٢	حسنين محمد مخلوف	١٣/ ٢/ ١٩٥٤ ـ ١٩/ ١٢/ ١٩٥٤م	متنوعة	٦٥٠
٧٣	أحمد إبراهيم مغيث	٢٠/ ١٢/ ١٩٥٤ ـ ٢٢/ ٦/ ١٩٥٥م ـ حسن مأمون ٤١٢ ـ ٤٢٨.	متنوعة	٨٢٨
٧٤	حسن مأمون	٢٣/ ٦/ ١٩٥٥ ـ ٢٧/ ٢/ ١٩٥٦م	متنوعة	٦٠٠
٧٥	حسن مأمون	١٦/ ٦/ ١٩٥٥ ـ ٩/ ١١/ ١٩٥٦م	وقف	١٧٠
٧٦	حسن مأمون	٨/ ٩/ ١٩٥٥ ـ ١٢/ ٢/ ١٩٥٦م	ميراث	٨٢٦
٧٧	حسن مأمون	١٢/ ٢/ ١٩٥٦ ـ ٢٨/ ٦/ ١٩٥٦م	ميراث	٩٣٨
٧٨	حسن مأمون	٢٧/ ١١/ ١٩٥٦ ـ ٩/ ٤/ ١٩٥٧م	متنوعة	٣٨٩
٧٩	حسن مأمون	٢٨/ ٦/ ١٩٥٦ ـ ١٥/ ٩/ ١٩٥٦م	ميراث	٣٣١
٨٠	حسن مأمون	١٦/ ٩/ ١٩٥٦ ـ ٢١/ ١/ ١٩٥٧م	ميراث	٩٥٦
٨١	حسن مأمون	١٠/ ١٢/ ١٩٥٦ ـ ١٩/ ٥/ ١٩٥٨م	وقف	١٦٧
٨٢	حسن مأمون	٢٢/ ١/ ١٩٥٧ ـ ٨/ ٦/ ١٩٥٧م	ميراث	٨٨٩
٨٣	حسن مأمون	١٠/ ٤/ ١٩٥٧ ـ ٢٤/ ٥/ ١٩٥٨م	متنوعة	٣٦٤
٨٤	حسن مأمون	٩/ ٦/ ١٩٥٧ ـ ٣٠/ ١٠/ ١٩٥٧م	ميراث	٨٢٨
٨٥	حسن مأمون	٣١/ ١٠/ ١٩٥٧ ـ ١٨/ ٢/ ١٩٥٨م	ميراث	٧٧٨
٨٦	حسن مأمون	٢٠/ ٢/ ١٩٥٨ ـ ١٥/ ٧/ ١٩٥٨م	ميراث	٧٤٥
٨٧	حسن مأمون، وأحمد هريدي	٢١/ ٥/ ١٩٥٨ ـ ٢٥/ ٤/ ١٩٦١م	وقف (هريدي ١٩٧ـ٢٢٨)	٢٢٨
٨٨	حسن مأمون	٢٦/ ٣/ ١٩٥٨ ـ ٣١/ ٣/ ١٩٦٠م	متنوعة	٤٦٠

٨٩	حسن مأمون	١٦/٧/١٩٥٨ ـ ١١/١٢/١٩٥٨م	ميراث	٧٥٩
٩٠	حسن مأمون	١١/١٢/١٩٥٨ ـ ٢٠/٦/١٩٥٩م	ميراث	٧٤٩
٩١	حسن مأمون، وأحمد هريدي	٤/٤/١٩٥٩ ـ ٦/٣/١٩٦١م	مصالح (هريدي ٧٧٣ ـ ١١٤٩)	١١٤٩
٩٢	حسن مأمون	٢١/٦/١٩٥٩ ـ ٤/٢/١٩٦٠م	ميراث	٦٥٠
٩٣	حسن مأمون، وأحمد هريدي	٦/٢/١٩٦٠ ـ ١٥/١/١٩٦١م	ميراث (هريدي ٢٦١ـ٦٤٧)	٦٤٧
٩٤	حسن مأمون، وأحمد هريدي	٩/٤/١٩٦٠ ـ ٢/٦/١٩٦٢م	منوعات أضرار مياه (هريدي ٤٦ ـ ٤٧٨	٤٧٨
٩٥	أحمد هريدي	١٦/١/١٩٦١ ـ ٤/٣/١٩٦١م	ميراث	٦٩٨
٩٦	أحمد هريدي	٢٥/٣/١٩٦١ ـ ١٢/١١/١٩٦١م	مصالح	١١٠٦
٩٧	أحمد هريدي	-	-	-
٩٨	أحمد هريدي	١٠/٣/١٩٦٢ ـ ٢٦/٥/١٩٦٣م	ميراث	٧٢٨
٩٩	أحمد هريدي	٤/٦/١٩٦٣ ـ ٢٢/٩/١٩٦٤م	ميراث	٧٠١
١٠٠	أحمد هريدي	١٠/٦/١٩٦٣ ـ ٢٨/٦/١٩٦٧م	متنوعة	٥٤٨
١٠١	أحمد هريدي	٢٣/٩/١٩٦٤ ـ ٧/٢/١٩٦٦م	ميراث	٦٦٠
١٠٢	أحمد هريدي	٨/٢/١٩٦٦ ـ ٦/٥/١٩٦٧م	ميراث	٧٧٣
١٠٣	أحمد هريدي	٢/٣/١٩٦٧ ـ ١٠/١/١٩٧٠م	متنوعة	٥٠٦
١٠٤	أحمد هريدي	٧/٥/١٩٦٧ ـ ١٥/٨/١٩٦٨م	ميراث	٧٤٣
١٠٥	أحمد هريدي، ومحمد خاطر، وجاد الحق علي جاد الحق	٢/١٢/١٩٦٧ ـ ٣/١/١٩٨٢م	مصالح ـ خاطر (١٣٠ ـ ٢٣٦) ـ جاد الحق (٢٣٧ـ٣١٥)	٣١٥

١٠٦	أحمد هريدي	١٧/ ٨/ ١٩٦٨ ـ ٢٥/ ١٢/ ١٩٦٩م	ميراث	٧٥٠
١٠٧	أحمد هريدي، ومحمد خاطر، وجاد الحق، وعبد اللطيف حمزة، ومحمد مجاهد، وسيد طنطاوي	٢٢/ ٢/ ١٩٦٩ ـ ٢٠/ ٢/ ١٩٩٢م	وقف: خاطر (٢٤ ـ ٥٤)، جاد الحق (٥٥ ـ ٧٢)، حمزة (٧٣ ـ ٨٤)، مجاهد (٨٥ ـ ٨٨)، طنطاوي (٨٩ ـ ١١٣).	١١٣
١٠٨	أحمد هريدي، ومحمد خاطر	-	-	-
١٠٩	محمد خاطر	٦/ ١/ ١٩٧٠ ـ ١٣/ ١١/ ١٩٧١م	ميراث	٧٠٦
١١٠	محمد خاطر	٢٥/ ١١/ ١٩٧١ ـ ١٠/ ١٢/ ١٩٧٣م	ميراث	٦٧٧
١١١	محمد خاطر	١٢/ ١٢/ ١٩٧٣ ـ ٢٩/ ٤/ ١٩٧٦م	ميراث	٥٧١
١١٢	محمد خاطر، وجاد الحق علي جاد الحق	١/ ٥/ ١٩٧٦م ـ ٥/ ٢/ ١٩٧٩	ميراث: جاد الحق (٤٤٥ ـ ٥٥٠)	٥٥٠
١١٣	جاد الحق علي جاد الحق	١٠/ ٣/ ١٩٧٧ ـ ١٩/ ٣/ ١٩٨٠م	متنوعة	٣٥٩
١١٤	جاد الحق علي جاد الحق	٥/ ٢/ ١٩٧٩ ـ ٢٦/ ٧/ ١٩٨١م	ميراث	٥١٠
١١٥	جاد الحق علي جاد الحق	٢٣/ ٣/ ١٩٨٠ ـ ١٣/ ١٢/ ١٩٨١م	متنوعة	٢٠٠
١١٦	جاد الحق علي جاد الحق، وعبد اللطيف حمزة	٣٠/ ٧/ ١٩٨١ ـ ٢٠/ ١٢/ ١٩٨٣م	ميراث: حمزة (١٢٦ ـ ٤٦٥)	٤٦٥
١١٧	جاد الحق علي جاد الحق، وعبد اللطيف حمزة	١٤/ ١٢/ ١٩٨١ ـ ٢٠/ ٨/ ١٩٨٤م	متنوعة ك حمزة (١٧ ـ ٢٨٩)	٢٨٩

١١٨	جاد الحق علي جاد الحق، وعبد اللطيف حمزة ومحمد مجاهد ومحمد سيد طنطاوي	٣/ ١/ ١٩٨٢ ـ ٣/ ٥/ ١٩٩١م	مصالح: حمزة (٣ـ ٦٦)، مجاهد (٦٧ ـ ٧٦)، طنطاوي (٧٧ ـ١٦٢)	١٦٢
١١٩	عبد اللطيف حمزة، ومحمد مجاهد، ومحمد سيد طنطاوي	٢١/ ١٠/ ١٩٨٣ ـ ٢١/ ٥/ ١٩٨٧م	ميراث: مجاهد (٢٨٩ـ ٤٤٥)، طنطاوي (٤٤٦ ـ٥٣٧)	٥٣٧
١٢٠	عبد اللطيف حمزة، ومحمد مجاهد	٢١/ ٨/ ١٩٨٤ ـ ١١/ ٨/ ١٩٨٦م	متنوعة: مجاهد (٢٢٦ ـ٢٥٧)	٢٥٧
١٢١	محمد مجاهد، ومحمد سيد طنطاوي	١٣/ ٨/ ١٩٨٦ ـ ٦/ ١٢/ ١٩٨٧م	متنوعة: طنطاوي (٣٢ـ ٣٣٠)	٣٣٠
١٢٢	محمد سيد طنطاوي	٢١/ ٥/ ١٩٨٧ ـ ٥/ ٣/ ١٩٩٠م	ميراث	٥٠٩
١٢٣	محمد سيد طنطاوي	٦/ ١٢/ ١٩٨٧ ـ ٨/ ١/ ١٩٨٩م	متنوعة	٣٦٠
١٢٤	محمد سيد طنطاوي	٨/ ١/ ١٩٨٩ ـ ٨/ ٤/ ١٩٩٠م	متنوعة	٤١٠
١٢٥	محمد سيد طنطاوي	٦/ ٣/ ١٩٩٠ ـ ٩/ ٦/ ١٩٩٢م	ميراث	٦٢٤
١٢٦	محمد سيد طنطاوي	٩/ ٤/ ١٩٩٠ ـ ١٥/ ٦/ ١٩٩١م	متنوعة	٤٦٢
١٢٧	محمد سيد طنطاوي	٣٠/ ٥/ ١٩٩١ ـ (٣/ ١١/ ١٩٩٣م)	مصالح	٦٢

١٢٨	محمد سيد طنطاوي	١٩٩١/٦/١٦ - ١٩٩٢/٢/٢٥م	متنوعة	٥٠٥
١٢٩	محمد سيد طنطاوي	١٩٩٢/٢/٢٥ - ١٩٩٢/١١/٣م	متنوعة	٤٧٧
١٣٠	محمد سيد طنطاوي	١٩٩٢/٦/٩م -	ميراث	

الملحق (ج)
فتاوى دار الإفتاء حول التأمين

هذه قائمة بالفتاوى الصادرة عن دار الإفتاء المصرية بخصوص التأمين، شاملة كل ما نشر منها قبل عام: (١٩٨٠م)، وما نشر منها وما لم ينشر في الفترة من: (١٩٨٠م) حتى: (١٩٩٣م)، متضمنة تاريخ الفتوى واسم المفتي وموضوع الفتوى ومصدرها[1].

مسلسل	تاريخ الفتوى	اسم المفتي	موضوع الفتوى	المصدر
١	١٩٠٣م	محمد عبده	ثلاث فتاوى تجيز التأمين بلغة غامضة	
٢	١٩١٠م	بكري الصدافي	التأمين على الحياة محرم	الفتاوى الإسلامية ج٤ ص١٣٩٩
٣	١٩١٩م	محمد بخيت	التأمين ضد الحريق محرم	الفتاوى الإسلامية ج٤ ص١٤٠١
٤	١٩٢٥م	عبد الرحمن قراعة	التأمين ضد الحرائق والحوادث محرم	الفتاوى الإسلامية ج٤ ص١٤٠٤

---

(١) نشرت مؤسسة الأهرام شبه الرسمية كتيبًا عام: (١٩٩٠م) بعنوان: «فتاوى إسلامية حول قضايا اقتصادية»، تضمن مائة فتوى صادرة عن دار الإفتاء، وأشار تصدير الكتيب إلى فتوى طنطاوي الشهيرة الصادرة عام: (١٩٨٩م) التي تجيز نوع معين من شهادات الاستثمار (انظر الحالة الدراسية الثانية)، ويبدو أن الغاية من نشر ذلك الكتيب، هي مؤازرة دار الإفتاء، والرد على الإتهامات الموجهة إليها بأنها منصاعة للغاية للدولة، ولا غرابة في ضوء ذلك، أن كل فتاويها الخاصة بالتأمين بالغة السلبية (الفتاوى ٢ و٣ و٤ و٧ بهذه القائمة). دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية والقضايا الاقتصادية، القاهرة: مؤسسة الأهرام،

٥	١٩٥٣م	حسنين مخلوف	جواز تأمين معاشات التقاعد للجيش	الفتاوى الإسلامية ج٧ ص٢٤٦١
٦	١٩٦٤م	أحمد هريدي	جواز معاش النقابة للورثة	الفتاوى الإسلامية ج٧ ص٢٤٦٤
٧	١٩٨٠م	جاد الحق علي جاد الحق	تحريم التأمين ضد الحريق	الفتاوى الإسلامية ج١٠ ص٣٤٤٥-٣٤٤٩.
٨	١٩٨٣م	جاد الحق علي جاد الحق	إجازة إنشاء صندوق معاشات لمصلحة الضرائب، مع إدخال تعديلات قليلة على مشروعه لتجنب الربا	السجل (١١٨) الفتوى ٣٣ ص١١٣ - ١١٩
٩	١٩٨٣م	جاد الحق علي جاد الحق	تحريم الفوائد على الأقساط المتأخرة	السجل (١١٨) الفتوى ٣٤ ص١١٩ - ١٢٠
١٠	١٩٨٧	محمد سيد طنطاوي	تأثيم العمل بشركات التأمين	السجل (١٢٣) فتوى ١٠ ص٨ - ١٢.
١١	١٩٨٨م	محمد سيد طنطاوي	التأمين على الحياة محرم	السجل (١١٨) فتوى ٩٥ ص٢٧٢ - ٢٧٤.
١٢	١٩٨٩م	محمد سيد طنطاوي	التأمين على الحياة محرم	السجل (١٢٤) فتوى ٨٩.
١٣	١٩٨٩م	محمد سيد طنطاوي	جواز جمع تبرعات لتغطية المسؤولية المدنية لصالح ضحايا حوادث السير	السجل (١٢٤) الفتوى ١٠٢.
١٤	١٩٨٩م	محمد سيد طنطاوي	جواز إنشاء صندوق معاشات وحياة للضباط	السجل (١٢٤) فتوى ٢٠٧.
١٥	١٩٨٩م	محمد سيد طنطاوي	تحريم التأمين لتغطية المسؤولية المدنية لصالح الغير الخاص بالأطباء	السجل (١١٨) فتوى ١٢٣

١٦	١٩٨٩م	محمد سيد طنطاوي	جواز التأمين لتغطية المسؤولية المدنية لصالح الغير الخاص بالأطباء	السجل (١١٨) فتوى ١٣١.
١٧	١٩٩٠م	محمد سيد طنطاوي	جواز مشروع تأمين المعاشات والحوادث لشركة ملابس	السجل (١١٨) فتوى ١٤٣
١٨	١٩٩٠م	محمد سيد طنطاوي	جواز التأمين الجماعي	السجل (١٢٦) فتوى ١٣٩
١٩	١٩٩٠م	محمد سيد طنطاوي	التأمين على الحياة محرم	السجل (١٢٦) فتوى ١٤٤.
٢٠	١٩٩٠م	محمد سيد طنطاوي	التأمين على المحال ضد الحريق: العلماء مختلفون بشأنه، وللمستفتي أن يختار ما يستريح ضميره له	السجل (١٢٦) فتوى ٢١٠
٢١	١٩٩٠م	محمد سيد طنطاوي	جواز التأمين الجماعي	السجل (١٢٦) فتوى ٣١٣.
٢٢	١٩٩٠م	محمد سيد طنطاوي	جواز التأمين الجماعي	السجل (١٢٦) فتوى ٣٤٣
٢٣	١٩٩٠م	محمد سيد طنطاوي	جواز التأمين الجماعي	السجل (١٢٦) فتوى ٣٦٨
٢٤	١٩٩١م	محمد سيد طنطاوي	التأمين ضد الحريق: لما كان العلماء مختلفون بخصوصه فإن للمستفتي أن يختار بنفسه	السجل (١٢٦) فتوى ٣٩٥
٢٥	١٩٩١م	محمد سيد طنطاوي	جواز التأمين الجماعي	السجل (١٢٦) فتوى ٤١٩

٢٦	١٩٩١م	محمد سيد طنطاوي	تأمين الحياة: لما كان العلماء مختلفون بخصوصه فإن للمستفتي أن يختار بنفسه	السجل (١٢٦) فتوى ٤٢٩
٢٧	١٩٩١م	محمد سيد طنطاوي	جواز التأمين الجماعي	السجل (١٢٦) فتوى ٤٣٢
٢٨	١٩٩١م	محمد سيد طنطاوي	تأمين الحياة: لما كان العلماء مختلفون بخصوصه فإن للمستفتي أن يختار بنفسه	السجل (١٢٨) فتوى ٤٦
٢٩	١٩٩١م	محمد سيد طنطاوي	جواز التأمين الجماعي	السجل (١٢٨) فتوى ١١٥
٣٠	١٩٩١م	محمد سيد طنطاوي	تأمين الحياة: لما كان العلماء مختلفون بخصوصه فإن للمستفتي أن يختار بنفسه	السجل (١٢٨) فتوى ١٨٧
٣١	١٩٩١م	محمد سيد طنطاوي	جواز التأمين الجماعي	السجل (١٢٨) فتوى ٢٥٧
٣٢	١٩٩١م	محمد سيد طنطاوي	جواز التأمين الجماعي	السجل (١٢٨) فتوى ٢٧٩
٣٣	١٩٩١م	محمد سيد طنطاوي	التأمين على الحياة: لما كان العلماء مختلفون بخصوصه فإن للمستفتي أن يختار بنفسه	السجل (١٢٨) فتوى ٢٩٨
٣٤	١٩٩١م	محمد سيد طنطاوي	تأمين الحياة: لما كان العلماء مختلفون بخصوصه فإن للمستفتي أن يختار بنفسه	السجل (١٢٨) فتوى ٣٠٧

٣٥	١٩٩٢م	محمد سيد طنطاوي	جواز التأمين الجماعي	السجل (١٢٨) فتوى ٤٤٥
٣٦	١٩٩٢م	محمد سيد طنطاوي	جواز التأمين الجماعي	السجل (١٢٩) فتوى ١٣
٣٧	١٩٩٢م	محمد سيد طنطاوي	جواز جمع تبرعات لتغطية المسؤولية المدنية لصالح ضحايا حوادث السير	السجل (١٢٩) الفتوى ١٠٠.
٣٨	١٩٩٢م	محمد سيد طنطاوي	جواز التأمين الجماعي	السجل (١٢٩) فتوى ١١٠
٣٩	١٩٩٢م	محمد سيد طنطاوي	جواز التأمين الجماعي	السجل (١٢٩) فتوى ١٢٧
٤٠	١٩٩٢م	محمد سيد طنطاوي	التأمين على الحياة: لما كان العلماء مختلفون بخصوصه فإن للمستفتي أن يختار بنفسه	السجل (١٢٩) فتوى ٢٠٧
٤١	١٩٩٢م	محمد سيد طنطاوي	عقد التأمين: لما كان العلماء مختلفون بخصوصه فإن للمستفتي أن يختار بنفسه	السجل (١٢٩) فتوى ٢٥٦



مصادر الدراسة

أولًا: المصادر غير المنشورة:

١ - فتاوى دار الإفتاء: (١٣٠) سجلًا مسلسلة تاريخيًّا من (١٨٩٥) حتى (١٩٩٤م).

2 - The British Foreign Records, In: The Public Records Office, London, documents in: Foreign Office archives, Class141 (Correspondence from Egypt and the Sudan 9 and Class 371 (general correspondence.

ثانيًا: المصادر المنشورة بلغات أوروبية:

1 - Adams, C.C. Islam and Modernism in Egypt, A Study of the Modern Reform Movement inaugurated by Muhammad Abduh, Oxford: Oxford University Press, 1933.

2 - _______. Muhammad Abduh and the Transvaal Fatwa, In: The MacDonald Presentation Volume, N.Y.1933

3 - Afaf Lutfi, Al - Sayyid Marsot, Egypt's Liberal Experiment1922 - 1936, Berkely UCLA - Press, 1977

4 - _______. The Beginning of Modernization among the Rectors of al - Azhar 1798 - 1879,, In: Beginnings of Modernization in the Middle East, Edited by: P. &Chambers, Chicago: Chicago University Press, 1968.

5 - Ahmad, Abdelhamid M. Die Auseinandersetzung Zwischen al - Azhar Und der Modernistischen Bewegung in Agypten, Hamburg, 1963.

6 - Ahsan, Saiyed, Ibn Qayyim al - Jawzia, Islam and the Modern Age (Nov. 1981).

7 - Anderson, J.N. D., Law Reform in Egypt, 1850 - 1950, In: P. M. Holt (editor), Political and social change in Modern Egypt, London: OUP, 1968.

8 - _______. Law Reform in the Muslim World, London: Athlone Press, 1976.

9 - Ansari, Hamid, The Islamic Militants in Egyptian Politics, International Journal of Middle East Studies, 16, 1984

10 - _______. Sectarian Conflict in Egypt and the Political Expediency of Religion, Middle East Journal 38 (3)1984

11 - ssad, Talal, Politics and Religion in Islamic Reform:l A critique of KEDOURI, S Afghani and Abduh, Review of Middle East Studies, 2, 1976.

12 - Blanke, Thomas, Zur Aktualitat des Risikobegriffs, Uber die Konstruktion der Welt und die Wissenscchaften von ihr. In:U. Beck (ed.), POlitik in der Risikogesellschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, '1991.

13 - Baer Gabraiel, Studies in the Social History Of Modern Egypt, Chicago, 1969.

——— Barbara Metcalf, (editor),14 - The Muslim Understanding of Values, Characteristics and Role of a Mufti, Moral Conduct and Authority, The Place of Adab in South asian Islam, University of California Press 1984.

- Bariani, Laura, Intervista al Mufti d, Egitto, shakh Muhammad Sayyid Tantawi, Oriento Moderno n.s. 11, 1 - 6, Jan. - June 1992.

15- Benzing, Johannes, Islamissche Rechtsgutachten als volkskundliche Quelle Abhandlungen der Geistes - Und Sozialwissenschatfen Klasse, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz 1977.

16 - Bercher, L., Nouvelle Charte de L, universite d, al-Azhar au Caire,, Revue des Etudes Islamiques, 5, 1931.

17 - Botiveau, Bernard, Islamaiser le Droit? L, Example egyptien, Maghreb - Machrek127, 1990.

18 - Berger, Peter, The Social Reality of Religion, Harmondsworth, 1973.

19 - _______. The Heretical Imparative, New York, Anchor Books, 1979.

20 - Botiveau, Bernard, Le Droit de la familie en question Maghreb, Maghreb - Machrek127, 1990.

21 - Calder, Norman, studies in Early Muslim Jurisprudence, Oxford:Clarendon Press, 1993.

22 - Camera, D, Afflitto, Isabella, Traduzione e ccommento del communicato Emesso dagli ulama di al - Azhar, relative all accord di pace tra Egitto e Israele, Oriente Moderno60, 1980.

23 - Cannon, Byron, Politics of law and Courts in 19 th Century, Salt lake City, 1988.

24 - Chapra, Umar, The Islamic Welfare state and its Role in the Economy, Leicester: The Islamic Foundation, 1979.

25 - Chadwick, Owen, The Secularization of the European Mind, Cambridge, 1991.

26 - Chibli Mallat, Tantawi on Banking Operations in Egypt.(soon to be Published.

27 - Commins, David Dean, Islamic Reform, Politics and Social Change in Late Ottoman Syria, Oxford: Oxford University Press, 1990, Metcalf, Barbara, Islamic Revival in British India:Deoband 1860 - 1900, New Jersey, Princeton University Press, 1982.

28 - Crecelius, Daniel, Non ideological Responses of the Egyptian Ulama to Modernization, In: N. R. (editor), Scholars, Saints, and Sufis, Berkeley: University of California Press, 1972.

29 - Crecelius, Daniel, Non ideological Responses of the Egyptian Ulama to Modernization, In: N. R. Keddie (editor), Scholars, Saints, and Sufis, Berkeley: University of California Press, 1972.

30 - Cromer, Modern Egypt, London: macMillan& Co, 1908.

31 - De Jong, F., Turuq - and Turuq - Linked Inistitutions in 19th Century Egypt, Leiden: Bill, 1978.

32 - Delanoue, Gilbert, Moralistes et politiques musulmans dans l, Egypte du xix siècle, Cairo, IFAO, 1982.

33 - De Jong, Fred, Turuq and Turuq - Opposition in 20th century Egypt, In: Proceeding of the Fifth Congress of Arabic and Islamic Studies, Edited by; Rundgren, Leiden: Brill, 1990.

34 - Dobbelaere, Karel, The Secularization of Society? Some Metholdological suggestions, In: Secularization and Fundamentalism Reconsiderd, Edited by: Hadden & Shupe, New York: Paragon House, 1993.

35 - Dodge Bayard, al - Azhar, A Millennium of Muslim Learning, Washington D.C., The Middle East Institute, 1961.

36 - Eccel, Chris, Alim and Mugahid in Egypt: Orthodoxy versus subculture, or division of Labor? The Muslim World 78 (3 - 4) 1988.

37 - _______. Egypt, Islam and Social Change, Islamkundiche Untersuchungen, Berlin, Klaus Schwartz, 1984

38 - Eissenstein, Elizabeth, the Printing Press as an Agent of Change, Cambridge: Cambridge University, press, 1979.

39 - Elwan, Omaia, Unberblick uber die Entwicklung des Agyptischen Staatsrechts seitden 70er Jahren, Verfassung und Recht in Ubersee 23 (3),1990.

40 - Ende, Werner, Religion, Politic und Literatur in Saudi Arabien, Orient 23, 4, 1982. 40

41 - Essner, Cornelia, cholera der Mekkapilger und Internationale sanitat - spolitik in Agypten(1866 - 1938) Diewelt Des islams N.S. 32, 1, 1992.

42 - Ewald, Francois, L, Etat Providence, Paris:Bernard Grasset, 1986.

43 - Farchid, Olaf, Hizbiya: Die Neuorientierung der Muslimbruderschaft Agyptens in den Jahren 1984 bis 1989,Orient 30,(1)1989

44 - Faris, Bassam, Insurance and reinsurance in the Arab World, London: Kluwer Publishing Ltd., 1983.

45 - Febvre, Lucian, Poure l'historie d'Un sentiment, le besoin de securite, In:, Poure une l'historie a part entire, paris, 1962.

46 - Febvre, Lucian, and Henri - Jean Martin, L'Apparition du Livre, L'Evolutionde l, humanite, Paris: Albin Michel 1958.

47 - Ibrahim, Saad Eddin, Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups, International Journal of Middle East Studies, 12, 1980.

48 - Ibn Khaldon, The Muqadima, translated by: Rothental, Bollinger Series, Princeton University Press, 1967, vol. 1.

49 - Jomier, J., al - Azhar, In: Encyclopedia of Islam, Leiden:Bill, 1960.

50 - Gaffney, Patric, Authority and the Mosque in Upper Egypt, In: Islam and the Political Economy of Meaning, Edited by: Roff., UCLA, 1987.

51 - Gaudefory - Demombynes, La Syrie a L'époque Des Mamelouks, Paris, Geuthner, 1923.

52 - Gran, Peter, Islamic Roots of Capitalism. Austin: University of Texas Press, 1979.

53 - Gerber, Haim, State, Society and Law in Islam, Ottoman Law in Comparative Perspective, New York: State University of New York, 1994.

54 - Goody, Jack, The Logic of Writing and the Organization of Society, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

55 - Gordon, Joel, Nasser's Blessed Movement, Oxford University Press, 1992.

56 - Green Arnold H., The Tunisian Ulama(1873 - 1915), Social Structures and Response to Ideological Currents, Leiden, Brill, 1978.

57 - Guenena, Nemat, The Jihad: An Islamic Alternative in Egypt, Cairo Papers in Social Science, 9:2, Cairo, AUC Press, 1986.

58 - Hadden, Jeffery Desacralizing Secularization, In: Secularization and Fundamentalism Reconsiderd, ed. By: Hadden and Shupe, New York: Paragon House, 1993.

59 - Hallaq, Wael, B., Was the Gate of Igtihad Closed? International Journal of Middle East Studies 16, 1984

60 - Hartman, Marten, the Arabic Press of Egypt, London, 1899.

61 - Hartert, sabine, Ein Egyptisches Fatwa Zu Camp David, Die Welt des Islams 22 1982.

62 - Henri, Laoust s.v. Ibn Qayyim al - Jawziya, In: Encyclopedia of Islam II.

63 - Heyd, Uriel, Some Aspects of the Ottoman Fetva, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1969.

64 - Heyworth - Dunne, J., An Introduction to the History of Education in Modern Egypt, London: Frank Cass, 2nd Edition, 1968.

65 - Hill, Enid, Al - Sanhuri and Islamic Law, Arab Law quarterly3, (1 - 2) 1988.

66 - _______. Law and the Courts in Egypt: Recent Issues and Events Concerning Islamic Law, In: The Political Economy of Contemporary Egypt, edited by: Oweiss, Washington D.C.,Center for Contemporary Arab studies, Georgetown University, 1990.

67 - Holton and Turner, Max Weber on Economy and Society, London: Routledge, 1989.

68 - Homoud, SamiHassan, Islamic Banking, London:Arabian Information, 1985.

Hosni N.,69 - La peine de mort en droit Egyptian et en droit islamique, Revue international de droit penel, 58 1,1987.

70 - Hourani, Albert, Arabic thought in the Liberal Age 1798 - 1839 2nd edition, Cambridge, 1983.

71 - Hourani, G.F., Islamic rationalism, Oxford: Oxford University press, 1971.

72 - Issawi, Charles, The Fertile Crescent 1800 - 1914, Oxford, 1988.

73 - Goldzieher, Ignaz, Die Richtungen der Islaamischen Koranauslegung, Leiden, Brill, 1920.

74 - Karmer, Martin, Islam Assembled, NewYork: Columbia University Press, 1986. Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill, 1990.

75 - Kazarian, Elias, Finance and Economic Development, Lund Economic Studies, Lund: University of Lund, 1991

76 - Kemke, Andreas, Stiftungen im muslimischen Rechtleben des neuzeitlichen Agypten, Heidel-berger Orientalistische Studien, ed. AntonSchall, Frankfurt a.m.: Peter Lang, 1991.

77 - Kemmerer, Arthur, Das Erdbeben von Lissaban in Seiner Beziehung Zum Problem des Ubels in der Welt, Frankfurt a. M; 1958.

78 - Kepel, Gilles, Le Prophete et Pharaon, Paris: La Decouverte, 1984.

Kerr, Malcolm, H.,79 - Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad Abdouand Rashid Reda, Berkeley: university of California Press, 1966.

80 - Issawi, Charles, The Fertile Crescent1800 - 1914, Oxford, 1988.

81 - Jansen J.J.G, the Neglected Duty, New York: Macmillan, 1986.

82- ________. , Hassan al - Banna, s Earliest Pamphlet, Die Welt des Islams32 (2), 1991.

83 - Johansen, Baber, Legal Literature and the Problem of Change: The Case Of the Land Rent in Islam and Public Law, Edited by: Chibli Mallat, London, Graham and Trot man, 1990.

84 - Jomier, Jacques, al - Manar, In: Encyclopaedia of Islam II. Leiden: Brill, 1986.

85 - ________. , Les Congres de l, Academie des Recherches Islamiques Dependant de l, Azhar, Melanges de l, institute Dominicain des Etudes Orientales au Caire 14, 1980.

86 - Juynboll, Khabar al - Wahid, Encyclopedia of Islam 2.

87 - Kazarian, Elias, Finance and Economic Development, Lund Economic Studies, Lund: University of Lund, 1991.

88 - Khury, Nicole, DE la mouvance Islamite en general et des gamaat islamiya en particulier (1970 - 1985), - Essai de Lecture sociologique, Revue Tiers Monde 31 (121), 1990.

89 - Kuran, Timur, On the Notion of Economic Justice in Contemporary Islamic Thought, In: The Economic dimensions of Middle East History, edited by: Esfandiari/Udovitch, Princeton: New Jersey, The Darwin Press, 1990.

90 - Kuwatley, Muhammad Yussuf Izzeddine, The Insurance Industry in Egypt (U.A.R.), Its Transition for Private to Public Enterprise, PhD.,University of Pennsylvania, 1971.

91 - Lane, Edward William, Manners and Custmsof the Modern Egyptians, London: East West Publications, 1981, (1836).

92 - Lawerence, Bruce, Defenders of God, New York: Harper& Row, 1989.

93 - Laoust, Henri Essai Sur les doctrines politiques de Taqi - d - Din Ahmad B. Taimiya, Cairo, 1939.

94 - ________. , Le hanbalisme sous les Mamlouks Bahraides, Revue des Etudes Islamiques, 1960 Seckaly, Achille, L, universite D, El Azhar et ses Transformations, Revue des Etudes Islamiques 1 - 2, 1927 - 1928, vol.1.

95 - Lazarus - Yafeh, Hava, Muhammad Mutawalli al-Sharawi - A Portrait of a Contemporary Alim in Egypt, In: Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan, Edited by: W.& Kupferschmidt, New York; Praeger, 1983.

96 - Lech, Klaus, Das Ramadan fasten, Wiesbaden: Harrassowitz, 1979.

97 - Lemke, Wolf - Dieter, Mahmud Shaltut, (1893 - 1963), Und die Reform der Azhar, edited by: Falaturi, Islam Und Abendland, Frankfurt, Verlag Peter D. Lang, 1980.

98 - Liebesney, Herbart J., Judicial Systems in the Near and Middle East, Evolutionary Development and Islamic Revival, The Middle East Journal, 1983, 37, (2)

99 - Mallat, Chibli, The debate on RIba and Interest in twentieth Century Jurisprudence, In:Islamic Law and Finance, Edited by: Mallat, London:Graham &TRotman, 1988.

100 - Mandaville, Jon, Usurious Piety: The Cash - Vaqf Controversy in the Ottoman Empire, International Journal of Middle East Studies, 10, 1979.

101 - Mankabady, Samir, Insurance and Islamic law, Arab Law Quarterly4, (3), 1989.

102 - Marsot, Afaf Lutfi as - Sayyid, The Beginning of Modernization among the Rectors of al - Azhar 1798 - 1879,, In: Beginnings of Modernization in the Middle East, Edited by: P. &Chambers, Chicago: Chicago University Press, 1968.

103 - Martin, David, The Religious and the Secular, Oxford, 1969. Mattar, Philip, The Mufti of Jerusalim, New York: Columbia University Press, 1988.

104 - Mayer, Ann, The Shariah: A methodology or a Body of Substantive Rules? In: Islamic Law and Jurisprudence, edited by: Heer, Seattle: University of Washington Press, 1990.

105 - Messick, Brinkley, The Calligraphic State. Berkeley, USLA Press, 1993

106 - ________. , The Mufti, the Text and the World: Legal Interpretation in Yemen, MAN n.s.21, 1986.

107 - Metcalf, Barbara, Islamic Revival in British India: Deoband1860 - 1900, New Jersey: Prensiton University Press, 1982.

108 - Mitchell, Ritchard P., The society of the Muslim Brothers, London: Oxford University Press, 1969.

109 - Mitchell, Timothy, Colonizing Egypt, Cambridge:, Cambridge University, 1988.

110 - Mohsen, Safia, Women And Criminal Justice in Egypt, In: Law and Islam in the Middle East, Edited by: Dwyer, New York: Bergin & Garvey, 1990.

111 - Nallino, Carlo Alfonso, Delle Assicurazioni in Diritto Musulmano Hanafita, Oriento Moderno7, 1927.

O, Kane, Joseph P.,112 - Islam and the New Egyptian Constitution, Middle East Journal 26, (2) 1972.

113 - Owen, Roger, The Middle East in the World Economy, 1800 - 1914, London, 1981.

114 - Peters, Rudolph, Islam and Colonialism, The Hague: Mouton, 1979.

115 - Peters, R., Igtihad and Taqlid in 18 th and 19 th Century Islam, Die Welt des islams 20 (3 - 4), 1980.

116 - Peters, Rudolph, Religious Attitudes Towards Modernization in the Ottoman Empire, Die Welt des Islams 26. 1986.

117 - Peters, Rudolph, Murder on the Nile, Die Welt des Islam 30, 1990.

118 - Peters, Rudolph, Muhammmad al- Abbasi al- Mahdi (D. 1897), Grand Mufti of Egypt and His al-Fatawa al- Mahdiyya, Islamic Law and Society1, (1), 1994.

119 - Peters, Rudolph, Murder on the Nile, Die Welt des Islam 30,1990.

120 - Peters, Rudolph, Islam and ligitmation of power, the mahdi-revolt in the sudan, In: xxi deutscher orientalistentag berlin, Marz 1980 augewahlte vortrage, edited by: steppat, Wiesbanden, harrasowitch

121 - Peters, Rudolph, Erneuerungsbewegungen in Islam vom 18. bis zum 20 Jahrhundert und die Roolle des Islams in der neueren geschichte, In: Der islam in der Gegenwart, edited by: Ende/Steinbach, Munchen: C.H.beck, 1984

122 - Peters, Ruud, Divine Law or Man - Made Law? Egypt and the Application of the Sharia, Arab Law Quarterly 3 (3) 1988.

123 - Rahman, Afzalur, Banking and Insurance, London:Muslim Schools Trust, 1979.

124 - Repp, R.C., The Mufti of Istanbul, London:Ithaca Press, 1986.

125 - Puin, Gerd - Rudiger, Der modern Alltag im Spiegil hanalitischer Fetwas aus ar - Riad, in xix Deutscher Orientalistentag, edited by: W.Voigt Wiesbaden 1977.

126 - Reissner, Johannes, Die besetzung der grossen Moschee in Mekka 1979, Orient 23, 4, 1982.

127 - Rispler - Chaim, Vardit, Islamic Medical Ethics in the Twenties Century, Leiden.Brill, 1993.

128 - Ritchard Schulze, The Birth of Tradition and Modernity in 18 th, and 19 th Century, Islamic Culture, Unpublished paper.

129 - Robinson, Francis, Sakularisienung im Islam, In: Max Weber's Sicht des Islams. Edited by: Schluchter, Frankfurt, Suhrkamp. 1987.

130 - Roy, Olivier, L, echec de L, Islam politique, Paris, Seuil / Esprit, 1992.

131 - Roussillon, Alain, Enter Jihad et al - Rayyan: Phenomenologie de L, Islamisme egyptien, Maghreb - Machrek 127, 1990.

132 - Rothental, Franz, On Suicide in Islam, Journal of the American Oriental-Society46, 1946.

133 - Safran, Nadav, The Abolition of the Shar, I Courts in Egypt, 1 - 2Muslem World48, 1958.

134 - Schacht, Josef, An Introduction to Islamic Law, Oxford: Charendon Press1964.

135 - Sfeir, G. N., The Abolition of Confessional Jurisdiction in Egypt. The Middle East Journal 10, 1956.

136 - Sivan, Emmanuel, Radical Islam, New Haven: Yale University Press, 1985.

137 - Smith, Wilfred Cantwell, On Understanding Islam, hague: Mouton, 1981.

138 - Snouck hurgronjec., Islam and Phonograph (1900)in: Verspreide Geschriften, Bonn und Leipzig Kurt Schroder, 1923.

139 - Skovgaard - Peterson, Jacob, Judicial Opinions in Contemporary Egypt, In: Law and the Islamic World Past and Present, Edited by: Toll and Skovgaard - Peterson, Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1995.

140 - Steppat, Fritz, National Education Projects in Egypt before the British Occupation, In: Beginnings of Modernaization in the Middle East, Edited by: P. &Chambers, Chicago: Chicago University Press, 1968.

141 - Schulze Reinhard, Mass Culture and Islamic Cultural Production in 19th, Century Middle East In: G. Staunth, & S. Zubaida(editors), Mass Culture, Popular Culture, and Social Life in the Middle East, Frankfurt: Camps Verlag, 1987.

142 - ________. , Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill 1990.

143 - ________. , Die Politisierung des Islam im 19, Jahrhundert, Die Welt Des Islams 22, 1982.

144 - Siddiqi, Muhammad Nejatullah, Muslim Economic Thinking, A Survey of Contemporary literature, London: The Islamic Foundation, 1981.

145 - Turner, Bryan, Weber and Islam, A Critical Study, London, Routledge and Kegan, Paul, 1974.

146 - Tyan, Emile, Histoire de L' Organisation Judicaire en pays D' Islam, Laiden, 1960.

147 - Welson, Bryan, Reflections on a Many Sided Controversy, In:Religion and Modernization, ed. By: Steve Bruce, Oxford: Clarendon, 1992.

148 - ________. , Religion in Secular Society, London: Watts, 1966.

149 - Wensinck, A.J., The Muslim Creed, London: Frank Cass, 1932.

150 - Yapp, Malcolm, Modernization and Literature in the Middle East, ed. Ostle, London: Routledge, 1991.

151 - Zebiri, kate,, Mahmud Shaltut and Islamic Modernism, Oxford: Charendon Press, 1993.

152 - Ziayadeh, Farahat, Lawyers, the Rule of Law and Liberalism in Modern Egypt, Stanford: Hoover Institution Publications, 1968.

153 - Zubaida, sami, Exhibitions of Power, Economy and Society, 19, 3, 1990.

154 - ________. , Islam, The People and the State, Routledge, 1989

ثالثًا: مراجع منشورة باللغة العربية:

١ ـ ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، القاهرة: دار الحديث، ١٩٨٧م.

٢ ـ أحكام المحكمة الدستورية العليا، القاهرة: دار الهنا للطباعة، ١٩٨٧م.

٣ ـ أحمد تيمور، تراجم أعيان القرن الثالث عشر وأوائل الرابع عشر، القاهرة، أحمد حنفي، ١٩٤٠م.

٤ ـ أحمد دانيش، التأمين وهل هو حلال في جميع صوره؟ مجلة الأزهر: ٢٦، ١٩٥٤م.

٥ ـ أحمد فؤاد أبو باشا، فصل المقال في ظاهرة الزلزال، مجلة الأزهر، رجب ١٤١٣هـ.

٦ ـ السيد عبد المطلب عبده، الأسلوب الإسلامي لمزاولة التأمين أو التأمين الإسلامي، القاهرة: دار الكتاب الجامعي، ١٩٨٨م.

٧ ـ اللواء الإسلامي ٤٣، ٣، يونيو ١٩٨٨م.

٨ ـ الجهاز المركزي للتعبئة والإحصاء، الكتاب الإحصائي السنوي المصري، ١٩٩٠م.

٩ ـ جاد الحق علي جاد الحق، تصدير الإفتاء، ضمن: الفتاوى الإسلامية، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٨٠م.

١٠ ـ ـــــــــ. مهام دار الإفتاء، ضمن: الفتاوى الإسلامية، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٨٣م.

١١ ـ ـــــــــ. أرباح البنوك في البلاد الغربية، مجلة الأزهر، ٦٣، ١٩٩١م.

١٢ ـ جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، الجريدة ومنهجها، العروة الوثقي ١ مارس ١٨٨٤م.

١٣ ـ جمال الدين القاسمي، إذن سلطاني، فتوى شيخ الإسلام بالحكم بغير المذهب الحنفي، المنار ١٦ (٤) ١٩١٣م.

١٤ ـ ـــــــــ. إرشاد الخلق إلى العمل بخبر البرق، دمشق: مطبعة المقتبس، ١٩١١م.

١٥ ـ خير الدين الزركلي، قاموس الأعلام، القاهرة، ١٩٥٤ ـ ١٩٥٩، المجلد الثاني.

١٦ ـ حسان حتحوت، الإسلام والطبيب في فكر المسلم المعاصر، القاهرة: الأهرام، ١٩٩٢م.

١٧ ـ دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف، ١٩٨٠ ـ ١٩٩٣م.

١٨ ـ دار الإفتاء، الفتاوى الإسلامية والقضايا الاقتصادية، القاهرة: مؤسسة الأهرام، ١٩٩٠م.

١٩ ـ رشيد رضا، محاورات المصلح والمقلد، القاهرة: المنار، ١٩٠٦م.

٢٠ ـ ـــــــــ. تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، القاهرة: المنار، ١٩٣١م.

٢١ ـ ـــــــــ. المفتي والإفتاء في الشرع القاهرة: المنار ٦، ١٩٠٤م.

٢٢ ـ سيد ياسين، التقرير الاستراتيجي العربي، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٢م.

٢٣ ـ ــــــــــ. التقرير الاستراتيجي العربي، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٨٨م.

٢٤ ـ صلاح أبو إسماعيل، ومن الفتاوى الطنطاوية ما يذهل ويفز، الاعتصام، أكتوبر، ١٩٨٩م.

٢٥ ـ طارق البشري، الرابطة بين نظرية الاستغلال الماركسية والنظام التحريمي الإسلامي، الوفد: ٢٩ سبتمبر ١٩٨٩م.

٢٦ ـ الفتاوى الإسلامية، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٨٣م.

٢٧ ـ عادل حموده، الهجرة إلى العنف، القاهرة: دار سينا، ١٩٨٧م.

٢٨ ـ عادل عز، الإشراف والرقابة وأثرهما على السياسة الاستثمارية لهيئة التأمين، مجلة المحاسبة والإدارة والتأمين، ١٥، ١٩٧١م.

٢٩ ـ عبد الرحمن الجزيري، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦م.

٣٠ ـ عبد العظيم المطعني، أزمة الفتاوى المعاصرة، لواء الإسلام، ٤٣، ٥ أغسطس، ١٩٨٨م.

٣١ ـ ــــــــــ. نكسة في الإفتاء وعودة إلى ربا الجاهلية، لواء الإسلام، نوفمبر ١٩٨٩

٣٢ ـ عبد القادر شهيب وإبراهيم عيسى، حزب سري ضد المفتي، روز اليوسف، ٩ أكتوبر ١٩٨٩م.

٣٣ ـ عبد اللطيف حمزة، دار الإفتاء، ضمن: منبر الإسلام: العدد التاريخي، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٨٣م.

٣٤ ـ عبد الله كمال، فتاوى للبيع، روز اليوسف، ٢٥ سبتمبر ١٩٨٩م.

٣٥ ـ عبد الله كمال، أيهما نصدق: المفتي أم شيخ الأزهر؟ روز اليوسف، ٣٠ مارس ١٩٩٢م.

٣٦ ـ علي أحمد السالوس، الإطار التنظيمي للفتوى، النور، ٨ نوفمبر ١٩٨٩م.

٣٧ ـ عمر عبد الرحمن، كلمات الحق، القاهرة: دار الاعتصام، د.ت.

٣٨ ـ عيسى عبده، التأمين بين الحل والتحريم، القاهرة: دار الإعتصام، ١٩٧٨م.

٣٩ ـ فرحات محمد نور، التاريخ الاجتماعي للقانون في مصر الحديثة، العصر العثماني، القاهرة: الدار الفنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م.

٤٠ ـ فهمي هويدي، فض الاشتباك الفقهي، الأهرام، ٣ أكتوبر ١٩٨٩م.

٤١ ـ فيليب جلاد، قاموس الإدارة والقضاء، الإسكندرية: المطبعة البخارية، ١٨٩٠ ـ ١٨٩٥م.

٤٢ ـ القانون المدني، طبقًا لآخر التعديلات، القاهرة: بنك القوانين، ١٩٨٦م.

٤٣ ـ كمال عبد الواحد الجوهري، حدود مشروعية قانون العقوبات في ضوء مبادئ الشريعة الإسلامية، المحاماة ٧٠ (٥ ـ ٦)١٩٩٠م.

٤٤ ـ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، موسوعة الفقه الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٠م.

٤٥ ـ المجلس القومي للإنتاج والشؤون الاقتصادية: التأمين ومستقبله في مصر، القاهرة، ١٩٨٤م.

٤٦ ـ محب الدين الخطيب، التأمين بين النظام الإسلامي والنظام الأجنبي، مجلة الأزهر، ٢٦، ١٩٥٤م.

٤٧ ـ محمد البهي، حياتي في رحاب الأزهر، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٣م.

٤٨ ـ ــــــــ. نظام التأمين، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥م.

٤٩ ـ محمد أمين بن عبد العزيز، ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، حاشية ابن عابدين، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

٥٠ ـ محمد الطويل، الإخوان في البرلمان، القاهرة: مكتبة المصري الحديث، ١٩٩٢م.

٥١ ـ محمد بخيت المطيعي، الرسالة الثانية في أحكام السيكورتاه، القاهرة: مطبعة النيل، ١٩٠٦م.

٥٢ ـ ــــــــــ. إرشاد الملة إلى إثبات الهلال، القاهرة، ١٩١٠م.

٥٣ ـ ــــــــــ. مذكرة من حضرة مولانا الأستاذ الأكبر صاحب الفضيلة الشيخ محمد بخيت مفتي الديار المصرية سابقًا، مقدمة إلى مجلس الشيوخ ببيان أن وظيفة الإفتاء وظيفة شرعية دينية يجب على ولي الأمر أن يوظف فيها من يليق لها، القاهرة. مطبعة السلفية، ١٩٢٦م.

٥٤ ـ محمد حسام الدين، مفتي مصر الأسبق: حسنين محمد حسنين مخلوف، مجلة الأزهر ٦٣، ١٩٩١م.

٥٥ ـ محمد حسنين مخلوف، الفتاوى الشرعية والبحوث العلمية، القاهرة دار الاعتصام، ١٩٨٥م.

٥٦ ـ ــــــــــ. رسالة في فضل ليلة النصف من شهر شعبان، القاهرة: الحلبي، ١٩٧٤م.

٥٧ ـ ــــــــــ. كلمات القرآن: تفسير وبيان، القاهرة، ١٩٥٦م.

٥٨ ـ ــــــــــ. صفوة البيان لمعاني القرآن، مدينة الكويت، ١٩٨٧م.

٥٩ ـ ــــــــــ. كلمة حول ترجمة القرآن الكريم، القاهرة: الحلبي، ١٩٣٢م.

٦٠ ـ ــــــــــ. حكم الشريعة الإسلامية في مأتم ليلة الأربعين، القاهرة: الحلبي، ١٩٤٧م.

٦١ ـ محمد الدسوقي، فتوى الإمام محمد عبده في تأمين الحياة، مجلة الأزهر ٣٧، ١٩٦٥م.

٦٢ ـ محمد سعيد العشماوي، الشريعة الإسلامية والقانون المصري، القاهرة: دار سينا، ١٩٨٩م.

٦٣ ـ محمد سيد طنطاوي، الفتاوى الشرعية، القاهرة: مؤسسة الأهرام، ١٩٨٩م.

٦٤ ـ ــــــــــ. بنو إسرائيل في القرآن والسُّنَّة، القاهرة: الزهراء، ١٩٨٧م.

٦٥ ـ ــــــــــ. شهادات الإستثمار معاملة حديثة نافعة للفرد والأمة، الأهرام ٨ سبتمبر ١٩٨٩م.

٦٦ ـ ــــــــــ. الحكم الشرعي في أحداث الخليج، القاهرة: دار الإفتاء المصرية، ١٩٩٠م.

٦٧ ـ ــــــــــ. الإسلام والاقتصاد، في: فكر المسلم المعاصر، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٢م.

٦٨ ـ محمد عبد المنعم خفاجي، الأزهر في ألف عام، المطبعة المنيرية، ١٩٥٤م.

٦٩ ـ محمد عبد الوهاب فريد، ماذا بعد البلبة التي أحدثها مفتي الديار؟ الاعتصام، نوفمبر ١٩٨٩م.

٧٠ ـ محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحرير: محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤م.

٧١ ـ محمد عمارة، الفريضة الغائبة: عرض وحوار وتقييم، بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٣م.

٧٢ ـ ــــــــــ. الإسلام وقضايا العصر، القاهرة: دار الوحدة ١٩٨٤م.

٧٣ ـ محمد قطب، حول تطبيق الشريعة، القاهرة: مكتبة السُّنَّة، ١٩٩١م.

٧٤ ـ محمود شلتوت، الفتاوى، بيروت: دار الشروق، الطبعة الخامسة عشرة، ١٩٨٨م.

٧٥ ـ مجدي شندي، محاكمات مفتي مصر، القاهرة: الإنسان للنشر، ١٩٩٠

٧٦ ـ مجلة المحاماة الشرعية، العدد الأول، ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠م.

٧٧ ـ وزارة الأوقاف، الأزهر: تاريخه وتطوره، القاهرة، ١٩٦٤م.

٧٨ ـ عبد العظيم ملوك وجلال فتح الله، مشايخ الأزهر في سطور، منبر الإسلام، العدد التاريخي: العيد الألفي للأزهر، ١٩٨٣م.

٧٩ ـ عبد اللطيف حمزة، دار الإفتاء، في: منبر الإسلام، العدد التاريخي: العيد الألفي للأزهر، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٨٣م.

٨٠ ـ عبد الناصر توفيق العطار، تطبيق الشريعة الإسلامية في العالم الإسلامي، القاهرة: دار الفضيلة، ١٩٩٣م.

٨١ ـ علي أحمد الخطيب، رحم الله شيخنا حسنين محمد مخلوف، مجلة الأزهر ٦٢، ١٩٩٠م.

٨٢ ـ علي أحمد السالوس، هل سقطت دار إفتاء طنطاوي؟ الاعتصام، مايو ١٩٩٠م.

٨٣ ـ وزارة الإعلام، الهيئة العامة للاستعلامات، الموسوعة القومية للشخصيات المصرية البارزة، القاهرة، ١٩٨٩م.

٨٤ ـ يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٤م.

٨٥ ـ ـــــــــ. رسالة الأزهر بين الأمس واليوم والغد، القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٨٤م.

٨٦ ـ ـــــــــ. بيع المرابحة للآمر بالشراء، القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٨٧م.

إسلام الدولة المصريّة

هذا الكتاب هو أطروحة دكتوراه قام بها الباحث جاكوب سكوفجارد بيترسون، وهي أطروحة فريدة من نوعها، جديرة بأن ينسج على منوالها في تحليل كل من جدليّة العلاقة بين الدين الإسلامي والسياسة، وجدليّة العلاقة بين الدولة والمجتمع، في عهد الدولة القوميّة. فالدراسات المتعلّقة بهاتين الجدليتين المترابطتين، كما قرّر المؤلّف في آخر سطور دراسته، نادرة، بل بالغة الندرة، رغم محوريتها البالغة بالنسبة للحاضر والمستقبل معاً. فحلّ معضلة الدولة القوميّة الحديثة في العالم الإسلامي، كان ولا يزال مرهوناً بالتنقيب عن صيغة لعلاقة متوازنة راسخة بين الإسلام والدولة والمجتمع.

وأساس هذه المعضلة هو: من يحدّد من؟ الدولة هي التي تحدّد ما هو الإسلام، وما هو المجتمع؟ أم الإسلام هو الذي يحدّد ما هي الدولة وما هو المجتمع؟. ويثير هذا السؤال بدوره جملة من الأسئلة المتفرّعة منه: أين مفهوم الأمّة؟ ما الإسلام؟ ما الدولة ؟ من صاحب الولاية في تحديد ما هو الإسلام، وما هي الدولة ؟ ما هو ميزان الفصل بين الرؤى المتعدّدة بخصوص كل علامات الاستفهام هذه ؟

لا تقف أهميّة هذا الكتاب عند حدّ السبق لطرق هذا الموضوع الحيوي في مصر بما لها من ثقل جيواستراتيجي إسلامي. فهو نتاج بحث جاد ومستوعب على مدى ست سنوات، أثمر دراسة بالغة التوثيق، استعانت بمراجع بلغات أوورية عديدة، فضلاً عن اللغة العربية، إلى جانب سجلات فتاوى دار الإفتاء المصريّة منذ نشأتها عام ١٨٩٥ حتى عام ١٩٩٦. واتبع الباحث منهجية تحليليّة لكل من محورَي دراسته: تعريف الدولة بالإسلام، والمفتون ودار الإفتاء المصريّة.



مجموعة وقف نهوض لدراسات التنمية
NOHOUDH
ENDOWMENT FOR DEVELOPMENT STUDIES

السعر:
18 دولاراً أمريكياً
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-470-005-1



INFO@NOHOUDH.ORG | WWW.NOHOUDH.ORG